

Filosofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Katedra psychologie



Diplomová práce

Ondřej Fafejta

**Objektivita, subjektivita
a Karl Raimund Popper**

**Objectivity, Subjectivity
and Karl Raimund Popper**

vedoucí práce: Doc. PhDr. Vladimír Kebza, CSc.

2008

Poděkování:

Na tomto místě bych chtěl upřímně poděkovat Doc. Vladimíru Kebzovi, za to, že se uvolil k vedení této diplomové práce a poskytl mi několik cenných rad. Právě tak děkuji své konzultantce PhDr. Ing. Evě Boháčkové za to, že se mnou trpělivě vedla rozhovory týkající se mé práce a snažila se procítovat mé myšlenky.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité
prameny a literaturu.

V Praze, dne

Podpis

OBSAH

Abstrakt

Úvod

1. První část

1.1 Nejjednodušší pojetí objektivit, které mě napadá

1.2 Descartovský a postmoderní přístup

1.2.1 Descartes

1.2.2 Postmoderna a Foucault

1.3 Druhá část

1.4 Scholastika

1.5 Kant

1.6 Kantovi následovníci

1.6.1 Transcendentální idealismus

1.6.2 Lorenz

1.6.3 Piaget

2. Třetí část: Popper

- I. Metodologický nominalismus, antiesencialismus**
- II. Nejistota pozorování, metafyzika, druhy teorií, falzifikace (testování), růst poznání**
- III. Objektivní teorie pravdy, objektivní poznání, logické vztahy**
- IV. Směr vývoje vědy**
- V. Objektivita a subjektivita**
- VI. Tři světy, interakce**
- VII. Skutečnost**
- VIII. Otevřená společnost**
- IX. Některé námitky proti Popperovi**
- X. Popper ve filosofickém kontextu**

3. Čtvrtá část: Interpretace a využití

- 3.1 Metodologický nominalismus, antiesencialismus**
- 3.2 Nejistota pozorování**
- 3.3 Metafyzika**
- 3.4 Druhy teorií, falzifikace (testování), růst poznání, logické vztahy**
- 3.5 Objektivita, skutečnost, znovu logické vztahy**
- 3.6 Tři typy argumentů**
- 3.7 Shrnutí Popperových názorů na objektivitu a subjektivitu, komentář**
- 3.8 Návrh vlastní teorie objektivity a subjektivity**

3.9 Využití: Tři složky rozhovoru

3.9.1 První složka: objektivní svět a objektivní prožívání

3.9.2 Druhá složka: subjektivní prožívání

3.9.3 Třetí složka: objektivní logické vztahy

3.10 Odkazy na jiné psychologické zásady a techniky

3.11 Návrh na teorii intersubjektivitu

4. Shrnutí

4.1 Obecný význam objektivitu

4.2 Specifické významy objektivitu

4.3 „Důkazy objektivitu“

4.4 Tři filosofické přístupy k objektivitě (objektu) a subjektivitě (subjektu)

4.5 Vztah objektivitu a objektu

4.6 Korelativnost objektu a subjektu

4.7 Dvě pojetí subjektu

4.8 „Mýty v chápání objektivitu a subjektivitu“

4.9 Metafyzické víry

4.10 Intersubjektivita

4.11 Myšlenky inspirované Popperem

A. Dvě pojetí objektivitu

B. Pravidelnosti vnějšího světa

- C. „Praktická logika“**
- D. Dvě pojetí subjektivity**
- E. Zakoušené (objektivní zkušenost) není poznávané (subjektivní zkušenost)**
- F. Skutečnost**
- G. Subjektivní (objektivní zkušenost) je objektivní (objektivní vnější svět)**
- H. Růst poznání a sebepoznání**
- I. Teorie**
- J. Dojmy**
- K. Dvě pojetí intersubjektivit**
- L. Tři typy argumentů**
- M. Má teorie objektivit a subjektivit**

Závěr

Seznam literatury

Abstrakt

Autor práce vymezuje tři přístupy, které lze k objektivitě a subjektivitě zaujmout: descartovský, kantovský a postmoderní. Sám se hlásí ke kantovskému pojetí, které ústí až k filosofii vědy K. R. Poppera. Na základě Popperových myšlenek autor vymezuje dvě pojetí objektivity: vnější nepoznatelnou objektivitu světa a vnitřní objektivitu logiky jako nástroj k poznávání. Vnější objektivita čili „svět o sobě“ je metafyzický pojem pro nedosažitelnou hranici našeho poznání. Autor také rozlišuje dvě pojetí subjektivity: poznávanou (subjektivní) zkušenost, která je nejbezprostřednějším nástrojem poznávání vnější objektivitu, a zakoušenou (objektivní) zkušenost čili „zkušenost o sobě“, která se shoduje s vnější objektivitou. Autorova teorie objektivitu a subjektivity tedy obsahuje tři složky: vnější objektivitu /objektivní zkušenost, subjektivní zkušenost a vnitřní objektivitu, a autor ji aplikuje pro účely vedení rozhovoru v oblasti pomáhajících profesí. První složku, která je metafyzická, lze pouze předpokládat. Proto jsou základem rozhovoru až subjektivní dojmy, které jsou pro každého zcela individuální, ale podávané pokud možno v tak jasných logických souvislostech, aby byly srozumitelné druhým účastníkům rozhovoru. Autor tímto propojením subjektivity a logiky rovněž vymezuje specifické chápání intersubjektivitu, která není založena na pouhé shodě, ale na pochopení podobností a rozdílů.

Abstract

The author of the dissertation finds three approaches which can be taken as for the topic of objectivity and subjectivity: the cartesian, the kantian and the postmodern. He adopts the

kantian approach, which leads to K. R. Popper's philosophy of science. On the basis of Popper's thoughts the author finds two concepts of objectivity: outer unknowable objectivity of the world, and inner objectivity of logic as a tool for knowledge. Outer objectivity or "the world per se" is a metaphysical concept for the unreachable limit of our knowledge. The author also distinguishes two concepts of subjectivity: subjective (known) experience, which is the most immediate tool for knowing outer objectivity, and objective (experienced) experience or "experience per se" which is identical with outer objectivity. The author's theory of objectivity and subjectivity thus contains three parts: outer objectivity/objective experience, subjective experience and inner objectivity. The author applies it as background for conversations in the sphere of helping professions. The first part which is metaphysical can only be presupposed. Therefore subjective impressions are the base of the conversation, purely individual for everybody, but presented if possible in so logical context that they can be understandable to other participants of the conversation. With this connection of subjectivity and logic, the author also gives a specific meaning of intersubjectivity, which is not based on agreement but on understanding the similarities and differences.

ÚVOD

Jako téma své diplomové práce jsem si vybral subjektivitu a objektivitu, a již od začátku mi bylo jasné, že to nebyla snadná volba. Ale, říkal jsem si, kdo jiný by měl psát o něčem tak abstraktním, když ne já? Myslím, že mám sklon k velmi rozvětvenému myšlení, v němž je abstrakce výsledkem hledání mnoha souvislostí. A někdy musím po těch větvích se cestičkách procházet velmi dlouho, než nabudu pocitu, že jsem prošel všechna místa a dospěl k nějakým zjištěním. Osobně cítím, že v této práci se mi to podařilo jen v jedné části mých větvích se cestiček. Mé téma zraje již několik let a zde jsem ho zpracoval sotva z poloviny. Přesto předkládám výsledky této části svého snažení. Toto jsou má zjištění.

Z toho, co jsem právě napsal, snad bude pochopitelnější, proč má práce neobsahuje teoretickou část a empirickou část, jak bývá u diplomových prací zvykem. Tedy neobsahuje je způsobem, který je obvyklý. Dovolím si říci, že má práce je introspektivním výzkumem mých vlastních myšlenek, které zakouším a které potřebuji vyjádřit, aby měly nějakou strukturu. Chápeme-li slovo „empirie“ jako zkušenost, potom je má práce zkušenosti plná, mé vlastní

zkušenosti. Jestli bude tato zkušenost zajímavá pro druhé, je otázkou, na níž už já nemohu odpovědět.

Má práce je formálně rozdělená na čtyři části a shrnutí. V první části se zabývám různými pojetími objektivitu a subjektivitu a docházím k tomu, že existují tři způsoby, jak se lze na objektivitu a subjektivitu dívat. V této první části se pak zabývám dvěma z nich, descartovským a postmoderním. V druhé části se zaměřuji na kantovské pojetí, tedy to třetí z nich, k němuž se sám hlásím, a také na jeho předchůdce a následovníky. Přes kantovské pojetí se pak ve třetí části dostávám k přehledu filosofie Karla Raimunda Poppera s ohledem na jeho pojetí objektivitu a subjektivitu, které z Kanta vychází. Ve čtvrté části Popperovo pojetí blíže komentuji a snažím se je aplikovat jako filosofický základ pro způsob vedení rozhovoru v oblasti pomáhajících profesí. Souběžně s tématem subjektivitu a dvojího pojetí objektivitu jako skutečnosti a jako logiky, inspirovaného Popperem, se dotýkám i tématu intersubjektivitu. Poslední částí mé práce je Shrnutí, které slouží systematickému zhuštěnému popsání hlavních myšlenek mé práce. Tato úvaha může být čtenáři případně užívána jako jakýsi výkladový slovník v průběhu čtení.

Popper říká, že vědci mohou přicházet s odvážnými myšlenkami a předkládat je vědecké komunitě, v níž se její členové snaží hovořit jedním jazykem a logicky myšlenky ostatních kritizovat. Potom se zvyšuje šance, že z odvážných myšlenek zůstane to, co je na nich opravdu cenné – to, čím opravdu přispěly k hledání pravdy. Předkládám čtenářům své myšlenky s tímto vědomím.

V Praze, 13. 7. 2008

„Existují otázky, které by si člověk měl klást, i když musí předpokládat jejich nezodpověditelnost, a ve vztahu k takovým otázkám je přípustná spekulace: *jsem přesvědčen*, že jak umění, tak i úsilí člověka o poznání jsou projevy velkolepé hry, v níž není mimo pravidla hry nic stanovené...“

Konrad Lorenz, Odumírání lidskosti

PRVNÍ ČÁST

1.1 NEJJEDNODUŠŠÍ POJETÍ OBJEKTIVITY, KTERÉ MĚ NAPADÁ

Přisuzujeme-li něčemu status objektivní reality, potom předpokládáme, že to neexistuje pouze v něčích představách, nýbrž ve vnějším světě, který je platný pro všechny. Existuje-li stůl, na němž nyní píšu, objektivně, potom neexistuje jenom, protože si někdo myslí, že existuje, ale existuje naopak, aniž o jeho existenci někdo ví, nebo ne. V tomto smyslu znamená „objektivní“ totéž co „skutečný“.¹ Řekl bych, že drobný rozdíl se týká pouze toho, že „skutečný“ souvisí se samotnou existencí, kdežto „objektivní“ s možností kohokoli si tuto existenci uvědomit. Tedy slovo „skutečný“ má spíše ontologickou povahu, kdežto „objektivní“ epistemologickou.

Je stůl dobrým příkladem, na němž by bylo možné vysvětlit, jak lidé obvykle chápou slova „skutečnost“ a „objektivita“? Domnívám se, že ano. O některých skeptických lidech se říká,

¹ I ve slovnících je jako první význam slova „objektivní“ uváděno „shodující se se skutečností“ (viz Spisovný slovník jazyka českého, 2. díl, s. 243, nebo Akademický slovník cizích slov, s. 536).

že nevěří ničemu, na co si nemohou sáhnout (jako byl nevěřící Tomáš). Na stůl si **zajisté sáhnout** lze. Napadají mě ještě dva „důkazy“, o něž se lidé v takovém případě často opírají: stůl lze **změřit** a může ho **pozorovat každý**, kdo vstoupí do mého pokoje.

Myslím, že všechny tyto „důkazy“ souvisí s **trvalostí**. Když si na stůl sáhnou, vytrvá v čase, neuhne před mou rukou. O stůl se můžu opřít, nebo taky praštit. To souvisí s jeho tvrdostí, což je jedna z mnoha trvalých vlastností, které stůl má. Mohu dobře předpokládat, že tato tvrdost se nezmění, právě tak jako výška, délka, hloubka, váha, barva stolu a další vlastnosti. Mohu samozřejmě kus stolu uříznout, a potom se změní jeho délka. Nebo jeho barva postupně ztmavne působením prachu, který se na něm usadí, nebo zesvětlá působením slunce. V šeru se také stůl jeví jako tmavší než za jasného světla. Tyto změny jsou ale předpověditelné, protože se dá říci, že když nastane určitý druh příčiny, povede to k určité změně vlastnosti stolu. Snad všechny tyto vlastnosti a jejich změny lze měřit, některé z nich, jako například rozměry stolu, velmi jednoduše. Trvalé vlastnosti mají za následek, že stůl trvá v prostoru a čase. Tyto vlastnosti nám umožňují vytvořit si velmi jasnou zkušenost s tím, jak vypadá předmět zvaný „stůl“ a co od něj lze očekávat. Tato zkušenost je natolik jasná, že když někdo vstoupí do mého pokoje a bude mi tvrdit, že žádný pracovní stůl nevidí, zpozorním, protože nepředpokládám, že by mohl stůl nevidět. V takovém případě se opět budu snažit nalézt nějakou vysvětlitelnou příčinu, která vedla ke změně vlastnosti, tentokrát ke změně schopnosti vnímat stůl – jako například přehlédnutí nebo vadu zraku. Pokud na žádnou nepříjdu, budu mít nejspíš tendenci nebrat jeho tvrzení vážně.

Neříkám, že tím je prokázána skutečnost mého pracovního stolu, a tím spíš nepřičetnost člověka, který snad neústupně tvrdí, že žádný pracovní stůl zde nevidí. Myslím si ovšem, že je správné o nich zcela vážně uvažovat, právě tak jako je správné uvažovat o tom, že bych v blízkosti stolu neměl dělat prudká gesta.

Když tak přemýšlím o svém příkladu se skutečností a objektivitou stolu, napadá mě překvapivý závěr. To, že stůl chápeme jako skutečný a objektivní, je vlastně dáno tím, co je na něm trvalé, **předpověditelné**, pravidelné. To nevylučuje změny, ale ty jsou právě součástí pravidelných zákonů, takže můžeme vymezit, že za těchto přesných okolností dojde k těmto přesným změnám – jako v případě změření stolu před tím, než ho uřízneme, a po tom. Znamená to tedy, že skutečnost a objektivita jsou umožněny díky pravidelnosti věcí? Že naši

schopností zakoušet skutečnost je dokázáno, že takové pravidelnosti ve vnějším světě skutečně existují?

Jak jsem řekl, svým příkladem jsem se nepokusil prokázat objektivní existenci stolu, ale spíše začít tam, kde si myslím, že je objektivní existence něčeho nejméně sporná. Přesto si svůj možný omyl nechávám v záloze a neuzavírám se možnosti, že se třeba zítra stane něco nečekaného, co nebudu moci vysvětlit za pomoci zákonů, které jsem si dosud s fungováním stolů spojoval. V takovém případě nepředpokládám, že má schopnost zakoušet pravidelnosti potvrzuje, že pravidelnosti existují i ve vnějším světě, ale pouze se snažím vytvořit co nejlepší odhad těchto zákonů, který budu považovat za platný, až dokud se nějak neukáže, že je neúplný nebo chybný. V každém případě však nahrazuji jednu pravidelnost jinou.

Předpokládám tedy, že stůl existuje objektivně, nebo aspoň existuje něco, co zakouším jako stůl, a že si vytvářím teorii, které existenci tohoto stolu nebo „stolu“ popisují a vysvětlují. Tato teorie ovlivňuje, jakým způsobem se stolem zacházím, takže když se ukáže, že se stolem zacházím špatně, nebo se ukáže něco, co jsem v souvislosti se stolem nečekal, mohu tuto teorii nějak změnit, nejspíše rozšířit její platnost a přijít s teorií jinou, lepší.

V souvislosti s tím mě napadají **tři přístupy**, které lidé k této otázce mohou zaujmout. **První** z nich (ten spojuji s Descartem, empirismem a pozitivismem) bude pochybnosti o objektivní existenci stolu a jeho vlastnostech považovat za bezpředmětné, protože stůl má **natolik jasnou existenci**, že popírat ji může jen někdo nerozumný. Pochopitelnost tohoto postoje jsem již naznačil, ale nakonec jsem se přiklonil k **druhému** přístupu (který spojuji s Popperem, a vůbec s kantovci). Ten bude znalosti o existenci stolu a jeho vlastnostech považovat za prozatímne platné, a to až do doby, kdy se ukáže, že došlo k chybě a že je vědění o stolu třeba nějak korigovat. Takový přístup předpokládá, že **objektivní poznání stolu není dostupné**, ale že existují **teorie**, které se tím, jak jsou zlepšovány, k jeho poznání **přibližují**. A nakonec existuje **třetí** přístup (ten spojuji s postmodernou, například s Foucaultem), který říká, že nic takového jako **objektivní poznání stolu neexistuje**, nebo že se k němu nelze přiblížit ani se od něj vzdálit, a že **existují pouze různé pohledy** na stůl, z nichž některé jsou v některých dobách považovány za hodnotnější než jiné, a jiné za hodnotnější zase v jiných dobách.

Vzhledem k tomu, jak jsem o stolu dosud hovořil, by mohl třetí přístup vyznít jako bláznivý a druhý jako přehnaně opatrný. V tom případě by bylo vhodné říci, že mezi vlastnosti stolu

nepatří jenom to, jaké má rozměry, váhu nebo barvu, ale i to, jestli se lidem líbí, třeba kvůli tomu, jaký má design, nebo jaký k němu mají postoj, protože ho mají spojený s nějakými zážitky. Někdo teď může namítnout, že to už nehovořím o objektivních vlastnostech stolu, ale o subjektivních. Co když ale stůl odvezu někam do pralesa a tam ho přenechám místním obyvatelům, a ti si z něj utvoří malý přístřešek, protože je nenapadne, že by jej měli užívat jako stůl, třeba proto, že žádné stoly, tak jak je v naší kultuře známe, neznají a nepoužívají? A co když v přírodě dojde k nějakým globálním změnám, takže se dřevotříska, z níž je stůl vyroben, začne chovat nějakým dosud neznámým způsobem? Někdo si může pomyslet, že příliš hypotetizuji nebo že hledám nepravděpodobné výjimky. S tím jsem ochoten souhlasit. Považuji však za užitečné o celé záležitosti uvažovat, protože se domnívám, že rozdělování jevů na „objektivní“ a „subjektivní“, tak jak se s ním setkávám, mívá často **hodnotící ráz**, který toto dělení činí problematickým. A nemám teď na mysli například problematiku barev, které lze za pomoci přístrojů měřit „objektivně“, což se ale nekryje s tím, jak se barvy „subjektivně“ jeví různým očím. Primárně teď nemám na mysli ani žádnou objektivitu stolu.

Hodnotícím rázem myslím to, že **objektivita bývá zpravidla hodnocena výše než subjektivita**. To mívá za následek, že hranice mezi objektivním a subjektivním je často nejasná, a lidé se snaží dodat platnosti svého přesvědčení tím, že vyvolávají **zdání** jeho objektivity, případně jsou o jeho objektivitě přesvědčeni **proto, že o něm prostě nepochybují**. V takovém případě není „objektivní“ jen „skutečný“, ale i „**obecně platný**“, „**jasný**“ nebo „**racionální**“, a ten, kdo to neuznává, je nějak nenormální. Takové významové spojení jsem už naznačil a sám jsem se k němu přiznal, ale je rozdíl, hovoříme-li o objektivní existenci rozměrů stolu a o objektivní existenci jiných věcí, které mají osobnější povahu – ostatně i u příkladu stolu jsem si ponechal rezervu. Věc se ještě komplikuje tím, že o tom, co je pokládáno za jasné, zpravidla není nutné vůbec přemýšlet a hovořit, takže „**objektivita**“ je **pouze mlčky nebo dokonce nevědomě předpokládána**. Na to právě upozorňuje třetí přístup, který má k objektivitě zřejmě takovou nedůvěru, že rovnou zpochybňuje její existenci. Všechny ty kontroverze kolem objektivity jsou ale pochopitelné, uvážíme-li, že se jedná o skutečnost věcí. Pochybovat o skutečnosti nebo neskutečnosti světa, v němž lidé žijí, může být pro mnohé natolik ohrožující, že se raději vědomě drží toho, co je nejzjevnější, nebo na čem se s druhými shodnou, a je těžko o tom s nimi hovořit, protože místo, na němž stojí, pro ně prostě není vidět. Tím spíš lze ale předpokládat, že v otázce toho, co je skutečné, co je objektivní, co je jasné a co je racionální, bude docházet k mnoha omylům a nedorozuměním.

Pro lidi nemusí být snadné přiznat se k neshodám, a tím spíš budou pokračující existenci těchto neshod tak, jak je prožívají, aniž o nich třeba vědí, podporovat. Odtud vede téma objektivit k tématu sebepoznání, protože **objektivita a subjektivita jsou nedílně spjaty**, právě tak jako je poznání světa, v němž žijí, spojeno s poznáním sebe. Objektivita představuje právě tak jasný a nepochybný základ, jako klec, která nám může zabraňovat být sebou samými, protože přece nemůžeme žít to, co pro nás objektivně, tedy skutečně, neexistuje.

1.2 DESCARTOVSKÝ A POSTMODERNÍ PŘÍSTUP

Jsem v pokušení označit tu dva postoje, které si lidé často s objektivitou a subjektivitou spojují, jako **mýty**, jež lidé říkají, ale vlastně nevědí, co jimi mají na mysli.

Jeden jsem již zmínil – je jím **nadřazování objektivitě subjektivitě**. Často říkáme: „je to jen můj subjektivní názor“, jako bychom se za něj omlouvali. Na druhou stranu se snažíme být „co nejobjektivnější“, požadujeme „objektivní posouzení“ a tak podobně.² Idea objektivit v tomto případě znamená **ideu nestrannosti**. „Objektivně něco posoudit“ znamená posoudit to s ohledem na věc samu a nikoli na vlastní zájem nebo preference. Ten, kdo se snaží být „objektivní“ **odhlíží od vlastní osoby**, takže v nejlepším případě vlastně rozhodne zcela bez ohledu na to, že rozhodl právě on, ale každý v jeho pozici by rozhodl stejně. K tomu mu dopomáhá vyhnutí se libovůli a **dodržování všech stanovených kritérií**. Například objektivní učitel známkuje studenta pouze podle jeho výsledků, a nikoli podle toho, jak má tohoto studenta v oblibě, nebo jaký prospěch by mu přineslo, kdyby studenta ohodnotil dobře. Asi netřeba připomínat, že se jedná o nedosažitelný ideál. Stanovování kritérií je vždycky věcí konvence, žádné kritérium není dokonalé. Například učitel, který bude stejně hodnotit písmo zdravého dítěte a dítěte po mozkové obrně, objektivní není, a to právě proto, že pro oba používá stejné kritérium. Může tedy své kritérium zdokonalit a zohlednit následky mozkové obrny, ale může si být jist, že takhle zohlední opravdu všechny faktory, které hrají roli, a že si je vůbec uvědomí? Nemůže. A jak jsem již řekl, svou objektivitu navíc mlčky předpokládají

² Tento nepoměr odrážejí i slovníky. Slovník spisovného jazyka českého z let 1960 až 1971 uvádí jako druhý význam slova „objektivní“: „nestranný, nepředpojatý, nezaujatý, neosobní, věcný“ (SSJČ, 2. díl, 1964, 243), zatímco jako druhý význam slova „subjektivní“: „nevěcný, zaujatý, předpojatý, jednostranný“ (SSJČ, 3. díl, 1966, 598). Novější Akademický slovník cizích slov A-Ž z roku 1998 u slova „objektivní“ uvádí druhý význam: „... nestranný, nepředpojatý, nezaujatý, neosobní“, a u slova „subjektivní“: „... osobní, (osobně) zaujatý“ - tedy především značně zmírňuje znehodnocující význam subjektivního (Akademický slovník cizích slov A-Ž, 1998, 536, 717).

právě ti, kteří o pravdivosti svého postoje nepochybují, a to jsou právě takoví, jejichž kritéria bývají omezená.³ Skoro by se dalo říct, že **čím více se snažíme být objektivní, tím spíše si uvědomujeme, jak jsme subjektivní**, a opačně.

Lidé toto dilema zpravidla řeší tím, že zdůrazňují, že „**nikdo nemůže být zcela objektivní**“, což je ten **druhý „mýtus“**. Tím si vyhrazují právo na omyl a na svůj nedokonalý, ale svobodný názor. V takovém případě jim ovšem tato drobná formulka umožňuje říci cokoli neomaleného. „Podívej se, nikdo není objektivní, a tak to, co ti řeknu, ber jen jako můj názor, ale tvoje práce mi připadá zmatená.“ „A co ti na ní připadá zmateného?“ „Nevím, prostě mi tak připadá.“ To je zajisté možné, ale asi nejlepší je se tím dále vůbec nezabývat.

Možná věc zbytečně dramatizují, a lidí, kteří zdůrazňují nedosažitelnost objektivity, jen aby legitimovali, že pro svůj názor neřekli žádné další argumenty, není mnoho. Přesto myslím, že představa **nedosažitelnosti objektivity** je hodně rozšířená a je poněkud **v rozporu s tendencí vidět v subjektivitě něco nedostatkového**. Pokládají-li se lidé za subjektivní tvory, odkud potom berou svou schopnost být co neobjektivnější? Řešení je samozřejmě v tom, chápat objektivitu a subjektivitu jako **spojité jevy**, takže čím je kdo objektivnější, tím méně je subjektivní, a tím více dosahuje žádoucího ideálu, i když ví, že ho nedosáhne zcela. Zároveň totiž **nikdo není „jenom subjektivní“**, protože si vždycky nějakým způsobem uvědomuje, že posuzuje něco vnějšího.⁴

Oč lidé své přesvědčení o nedosažitelnosti naprosté objektivity opírají? Máme tu totiž takové jevy, jako jsou rozměry mého psacího stolu, jejichž objektivita bude zpravidla považována za natolik jasnou, že ji není třeba zpochybňovat. Tak to aspoň říká první ze tří přístupů, který jsem zmínil a o němž jsem prohlásil, že je pro takové situace, jako je fakt existence mého pracovního stolu, nejvhodnější. Myslím, že **nedosažitelnost objektivity** pro subjektivní lidské bytosti **v rámci prvního přístupu** znamená, že pro lidi jsou rozměry stolu natolik **neosobní**, že nevidí přímou souvislost mezi svojí schopností dosahovat objektivity a objektivitou vlastností jako délka stolu. Objektivita délky stolu je prostě natolik jasná, že ji ani neobjektivita lidského zakoušení nezkreslí. Jinak by se o nedosažitelnosti objektivity dalo hovořit z pohledu **třetího přístupu**. Tento přístup se primárně zaměřuje na jiné jevy, než je délka stolu, ale nejspíš by podotkl, že tendence měřit a opírat se o míry je sice příznačná pro

³ Viz též Geist [1993], 252.

⁴ Ve Čtvrté části v souvislosti s Popperem ukážu, že porovnávat výroky z hlediska jejich objektivity je do určité míry možné, ale určitě ne za pomoci jednoduchých formulek, které ostře vymezují subjektivitu a objektivitu (viz 4.4).

naši kulturu, ale jiným kulturám a jiným historickým epochám je cizí, a nelze proto tvrdit, že tyto jiné kultury a jiná období jsou horší než naše. A také by myslím prohlásil, že nikdo není povinen vidět v mém pracovním stolu stůl nebo ho jako stůl používat, a takového člověka, který tuto věc u mého okna označí nebo užije nějak jinak než jako stůl, není už vůbec nikdo objektivně oprávněn označit za blázna. **Zde nedosažitelnost objektivit**y vychází právě **ze subjektivit**y, s níž **každá kultura a každá doba vymezuje kritéria objektivit**y, tedy právě té objektivit

y, kterou jsem dříve označil jako výsledek zbytnělé jistoty o vlastní pravdě. Tedy podle třetího přístupu se představa objektivit

y v místě a čase **mění**, a tak vlastně vůbec o žádné objektivitě mluvit nemůžeme.

Druhý přístup teď necháme být, a pojďme se na první a třetí přístup podívat ještě trochu podrobněji z hlediska jejich představitelů.

1.2.1 DESCARTES

Prvním přístupem mám na mysli **Descartovo** učení. To bývá kladeno na počátek osvícenství i celé novověké filosofie. Osvícenství bylo dobou, která se vyznačovala odklonem od tradice a důrazem na samostatné chování racionálního individua (viz Encyklopedický atlas filosofie, 2001, 103, 105), a můžeme v něm tedy spatřovat konečné rozloučení se scholastickým myšlením, jehož hlavním cílem bylo „zásadně přitakávat evangeliu“, čili zdůvodňovat a systematizovat pravdy víry (Filosofický slovník 366; Störig 174). V tomto kontextu je pochopitelné, že Descartes začíná své úvahy pochybností. Ta jej vede k tomu, aby přece jen našel jednu nepochybnou věc, a sice samotný akt pochybování, a tím i toho, kdo pochybuje, čili vlastní myslící subjekt. Jistota já, které zakouší akty myšlení, je Descartovi natolik zřejmá, že já chápe jako dále neredukovatelnou substanci, „res cogitans“ („myslící věc“). Je vhodné připomenout, že myšlením má Descartes na mysli veškeré prožívání. (viz Descartes, 1998, 17⁵) Descartovo „myslím, tedy jsem“, proto v jeho terminologii znamená spíše „vědomě prožívám, tedy jsem“.

Poté se Descartes vrací k ideji Boha, která byla z pochybování ze své podstaty vyňata. Boží pravdivost totiž Descartovi zaručuje, že myslící subjekt se může při poznávání světa vyhnout

⁵ „Jménem ‘myšlení’ chápu vše to, co se v nás vědomých děje tak, že jsme si toho vědomi. A tedy nejen chápání, chtění a představování, ale též smyslové vnímání je zde totéž, co myšlení.“ (Descartes, 1998, 17) Sloveso „sentire“ se dá přeložit nejen jako „smyslově prožívat“, ale také jako „cítit – srovnej Vasiljuk, 1988, 17.

omylu, bude-li za pravdivé přijímat jen to, co lze poznávat stejně jasné a zřetelně jako fakt, že je myslícím subjektem. Poznávat totiž můžeme buď rozumem, nebo smysly. Mezi vlastnosti vnímané rozumem patří především rozlehlost a pohyb, a dále tvar, velikost, počet, místo a čas; ty lze uchopit kvantitativně, tedy lze je vypočítat. Mezi vlastnosti vnímané smysly patří takové vlastnosti jako barva, pach, chuť, teplota či měkkost; ty jsou kvalitativní. Racionalista Descartes uznává za jasné poznání světa pouze takové, při němž jsou poznávány jevy, jejichž vlastnosti jsou vypočitatelné. Proto se druhou neredukovatelnou substancí stávají tělesa, „res extensa“ („rozlehlá věc“), která se vyznačují především měřitelnou rozlehlostí. Smyslové vlastnosti nás spíše než o jasném uspořádání světa zpravují o našich dojmech, tedy o stavu našeho subjektu. (viz Encyklopedický atlas filosofie, 2001, 104-107, Störig 229-230)

Descartes se tedy ve své filosofii opírá o tři **základní jistoty**. První je **zřejmost vlastního** nazírajícího **subjektu** a druhou **zřejmost objektu ve smyslu tělesa**. Na třetí jistotu, nepochybnou ideu Boha, se v průběhu věků nějak zapomnělo, ale myslím, že Descartova myšlenková stavba dává logiku i bez ní. Když jsem totiž hovořil o objektivní existenci svého pracovního stolu, uznal jsem, že první, čili Descartův, přístup je pro pochopení této objektivní existence dostačující. Nehovořil jsem přitom o subjektu, ale zdá se, že předpoklad vlastního subjektu byl pro mě natolik zřejmý, že mi ani nepřišel na mysl. Nuže, pro příklad mějme mě, jakožto subjekt, který si uvědomuje, že vidí objekt, a snad největší evidenci o tomto objektu mu dává fakt, že ho já jakožto subjekt můžu změřit, protože tento objekt je rozlehlý, tedy zaujímá určitý prostor - a z toho samého důvodu do něj můžu i narazit. Tak se tedy objekt stolu jeví jasný mně. Nyní narážíme na drobnou těžkost, jak dokázat, že existují i jiné subjekty⁶, ale lze buď odkázat na zřejmost tohoto předpokladu, nebo lze říci, že stačí, že tyto subjekty se se mnou v případě stanovování rozměrů stolu shodují natolik, že se můžeme opřít o tuto shodu, bez ohledu na to, odkud pochází, anebo se lze případně bez jiných subjektů obejít a říci, že shoda je zajištěna už tím, že kdykoli stůl měřím, vycházejí stejné rozměry mně. Jak jsem již naznačil, tohle celé není důvod, proč bych existenci stolu označil jako nepochybnou, ale na druhou stranu uznávám jeho existenci dostatečně jasné, abych s ní zacházel jako s pravdivou, a spolu s ní i s existencí sebe jako subjektu a s existencí jiných subjektů.

Obávám se, že nyní se část čtenářů ptá, proč tak detailně popisuji něco, co je jasné, a jiná část čtenářů si říká, že se snažím dokázat něco, v čem se stejně dá najít nějaké „ale“. Myslím, že

⁶ Descartes se intersubjektivitou, s výjimkou intersubjektivitu mezi Bohem a jím samotným, blíže nezabývá (viz Niculescu, 1998/1999).

tím, co bude jedněmi vnímáno jako jasné a druhými jako „ale“ je zejména mé přesvědčení o shodě, a to mezi předpokládanými různými subjekty, nebo mezi různými měřeními provedenými mým subjektem. Jde však o to, že tato shoda tak dobře platí právě jen u vlastností, které Descartes označuje jako měřitelné a jejichž ukázkovým příkladem je rozlehlost. Descartes říká: „... kdybychom za pravdivé přijímali pouze to, co je poznáno se stejnou jistotou [jako poznání existence vlastního subjektu], a ke všemu ostatnímu chovali skepsi, pak bychom se nemohli mýlit...“ (Descartes in Störig, 1991, 230) Se stejnou jistotou jsou poznávány měřitelné vlastnosti hmotných objektů – v rámci Descartova přístupu jako nepochybné, v rámci mého přístupu (tedy onoho druhého ze tří) jako dostatečně nepochybné. V obou případech jde o porovnání s tím, co tak měřitelné, a tedy tak nepochybné není – a co tedy (tak) neomylný obraz světa nezaručuje.

Myslím, že chceme-li se při poznání světa vyhnout pochybnostem, ukazuje nám Descartova filosofie **dvě cesty**. Jednou z nich je **nevěřit ničemu jinému než tomu, co lze změřit**, na co si lze sáhnout, protože je to hmotné. Druhou je **pokusit si změřit vše další**. Domnívám se, že k jednomu i druhému v pozdějším vývoji skutečně došlo.

Ne nadarmo bývá Descartes označován za zakladatele jedné z hlavních tendencí novověké filosofie: skeptického ústupu k poznávajícímu subjektu (Encyklopedický atlas filosofie, 2001, 105). Tedy poprvé je to psychologicky pojatý subjekt (Filosofický slovník, 1998, 386), který si uvědomuje svou možnost posuzovat pravdivost a nepravdivost věcí. Poprvé je to **epistemologický, čili poznávající, subjekt**. Jako by si Descartes uvědomil, že člověk může myslet zcela svobodně, bez ohledu na tradici, avšak nyní si musí také sám rozmyslet, podle čeho se bude ve světě orientovat. Zvýšené uvědomění subjektu u něj vede ke zvýšené potřebě najít tu správnou metodu k postihování objektů, stejně nepochybnou, jako byla věrouka tradiční teologie. Proto je Descartova metoda založena na tom, že za skutečné je pokládáno to, co lze přesně změřit. Descartes stojí na počátku nové tradice, která končí u našeho dnešního důrazu na subjektivismus poznání a zároveň na možnost vyjít z této subjektivity tím, že se opřeme o objektivitu vědecké metody - která je založena na exaktní měřitelnosti a má svůj vrchol v experimentu, v němž vědec izoluje a měří proměnné a vztah mezi nimi (viz např. Atkinson, 2003, 15, 18).

1.2.2 POSTMODERNA A FOUCAULT

Třetím přístupem mám na mysli to, co se označuje jako „**postmoderna**“ a co je naopak obvykle považováno za prozatím poslední fázi novověké filosofie, nebo rovnou za její konec. Bude to právě postmoderna, která jistě zdůrazní, že na descartovské metodě měření není o nic víc racionálního než na scholastickém záměru rozumově dokazovat pravdy víry. Postmoderna má nedůvěru ke všem „velkým příběhům“, jež stanovují, co je správné, racionální a objektivní. Upozorňuje, že vědění se často stává nástrojem moci, která určuje, nejen jakým způsobem se mají jedinci chovat, ale přímo jak mají myslet, aby byli přijati za normální členy společnosti. „Správnost“ vědění tedy bývá **relativní** v prostoru i čase a souvisí spíše se sociálními procesy nežli s pravdivým odrážením vnějšího světa. (viz též Plháková, 2006, 259-260) Tato i další postmodernistické myšlenky se objevují v díle francouzského filosofa Michela **Foucaulta**. Podle něj v základu každé kultury či historické epochy působí určitý pořádek významů, který Foucault označuje jako „epistéma“. Každá epistéma je v kultuře přenášena zpravidla nevědomě, a to pomocí diskursů, čili systémů výpovědí, které jsou brány vážně a jako takové jsou zdrojem „vědění“. Součástí diskursů mohou být i takové výpovědi, které jsou v diskurzech jiného místa či doby považovány za nesmyslné či bizarní. Diskursy různých epistém ani nelze porovnávat, a snaha chápat jednu epistému pomocí jiné epistémy může vést k zásadním nedorozuměním. Foucaulta proto nezajímá, jestli jsou tyto výpovědi pravdivé, ale jaký význam dávají v daném diskursu. (Filosofický slovník, 1998, 90-91, 144, Pechar 1995, 120-121,127)

Pomocí diskursů a v souladu s dobovými epistémami jsou určité výpovědi uváděny ve vztah k určitým objektům. To znamená, že **význam objektů** je dán spíše **tím, jakým způsobem se o nich v rámci diskursu uvažuje a mluví**, než jejich „objektivní pravdivostí“. Foucault se nesnaží objevit, jak by objekty vypadaly ještě předtím, než byly zformovány diskursem – tedy snaží se „definovat tyto *objekty* nikoli odkazováním k *základu věcí*, nýbrž tak, že je budeme vztahovat k souboru pravidel, která jim dovolují, aby se formovaly jako objekty diskursu, a stanovují tak podmínky jejich historického vyjevování“. (Pechar, 1995, 121-122, Foucault, 2002, 76-77)

Napadá mě ilustrovat setkání různých diskursů jednou situací ve filmu *Díky za každé nové ráno* (viz Šteindler, 1994), kdy si dcera domů přinese novou, těžce nabytou prošívanou bundu a otec jí ji v afektu roztrhává, protože mu připomíná oblečení, které kdysi nosil v ruském pracovním táboře. Je paradoxní, jak jeden a týž objekt může buď být někomu vnucen jako *mundúr*, který ho má zbavit jeho individuality a zvěcnit do zaměnitelné role vězně, nebo

naopak vyhledáván jako módní výstřelek. Tento objekt nese v různých kontextech radikálně odlišné významy a je nemožné stanovit, který význam je správnější. Podle Foucaulta tedy objekty nemají žádný esenciální význam, ale lidé za esenciální pokládají takový význam, který je v souladu s diskursem, v němž „přirozeně“ myslí. Čím přirozenější pro ně diskurs je, tím méně ho vědomě reflektují, tím ho pokládají za objektivnější a tím větší vliv na ně má. To rovněž znamená, že oni sami jsou nástrojem tohoto diskursu, tedy že sami umožňují jeho existenci tím, že v něm myslí a mluví. Foucault říká, že funkce vypovídání, tedy cosi jako jejich kontextovost, „místo aby těmto jednotkám dávala ‘smysl’, přiřazuje je k poli objektů; místo aby je vybavovala subjektem, otevírá jim určitý počet možných pozicí subjektu;... místo aby určovala jejich identitu, zabydlujeme jimi prostor, v němž jsou zaváděny, používány a opakovány.“ (Foucault, 2002, 163) V pravidlech diskursu je tedy dáno nejen, co lze vypovídat o objektu, ale i to, jakým způsobem může subjekt na objekt nahlížet, a nakonec i to, jak může subjekt nahlížet na sebe sama. Pohybuje-li se dcera v diskursu módy, je pro ni hodnotnější, zda je bunda v módě, než jestli ji dobře zahřeje. Pravidla diskursu platí ve vztahu k těm, s nimiž je dcera sdílí, tedy ve vztahu k jejím vrstevníkům, kteří se taky chtějí módně oblékat. Bude-li dcera chodit v nějaké bundě jen proto, že dlouho vydrží a je teplá, ale přitom je nemoderní, bude se z hlediska tohoto diskursu „oblékat nemožně“. Diskurs tedy dceru nutí, aby sama sebe pojímala jako hodnotnou nebo nehodnotnou podle toho, co je pro ni na bundě důležité, a nutí ji rovněž k tomu, aby se toužila co nejvíce podobat těm, kteří vyznávají stejnou hodnotu módnosti jako ona. Rozdíl mezi mundúrem a módním oděvem se tím poněkud vytrácí.

Foucault dokonce hovoří o **podrobování člověka v subjekt** (Filosofický slovník, 1998, 144). Původním významem slova „subjekt“, který mělo v moderních jazycích, bylo skutečně „poddaný“. (viz Harper, 2001, heslo „subject“) Foucault popisuje nástroje moderní moci, která působí právě skrze subjektivitu. Pro epistému moderní doby je typický rozvoj věd o člověku. Společenské instituce, jako školství, výroba, vězeňství, vojenství či zdravotnictví, se nyní nezaměřují na to, aby jedince k něčemu nutily, případně aby je trestaly, ale aby dosáhly jejich přeměny. Člověk se stává předmětem pozorování a popisu a je veden k tomu, aby o sobě přemýšlel z hlediska určitých norem. Tak je připoutáván k vlastní identitě a podněcován k tomu, aby se doznával k tomu, kým je, a aby usiloval o změnu toho, co v sobě objeví „nenormálního“ – jako například v psychoanalýze. Foucault tento nátlak prostřednictvím sebenátlaku označuje výrazem „**subjekce**“. Prostřednictvím subjekce se moc zvnitřňuje a

stává ještě anonymnější. (viz Barša a Fulka, 2005, 64-66, Pechar, 1995, 129-130, Plháková, 2006, 271-272)

Pro Foucaulta je jako pro další postmodernisty typická radikální skepse vůči představám o stabilní lidské přirozenosti. To znamená, že odhalením mocenských mechanismů se nelze nijak osvobodit ke svému „**pravému já**“, protože to by se stalo **novým vězením normalizované subjektivní identity**. Namísto jednorázového a konečného osvobození však nastupuje možnost neustálého osvobozování se. Při něm už člověk neusiluje o realizaci sebe sama, ale o překračování sebe sama, které jedinci umožňuje překračovat i hranice systému, který ho ovládá. (viz Pechar, 1995, 132, Barša a Fulka, 2005, 69-73)

V této kapitole jsem vedle sebe postavil „novověký pohled“ Descarta a „postmoderní pohled“ Foucaulta. Descartes začíná jistotou subjektu a z ní dospívá k jistotě hmotných objektů. Foucault se naopak přes relativitu veškerých diskursů o objektech dostává k relativitě samotného subjektu. Subjekt jako to, co je svázané s trvalou identitou, je poznáváno zvěcnělým způsobem jako další objekt. (Pechar, 1995, 133) **Neexistuje tedy žádná prvotní perspektiva**, která by mohla určit, co je subjekt doopravdy – tak jako je tomu u Descarta. Dalo by se namítnout, že u Descarta nemá tato perspektiva žádný specifický ráz, ale je prostě vědomím toho, že existují psychické obsahy, které náležejí subjektu, tedy že „je myslím, cítím nebo vnímám právě já“. Podle Foucaulta je však určující diskurs a nikoli „vědomí identické se sebou samým, mlčící a předcházející každou promluvu“ (viz Foucault, 2002, 86). Dcera v našem příkladu může mít také pocit, že sama sebou se může stát jediné tehdy, když si pořídí módní bundu. O tom bych si však dovolil pochybovat. Subjekt s konečnou platností nepozná, zda je tvůrcem či pouze nástrojem svých obsahů. Zda hru diskursu hraje proto, že si ji sám zvolil, nebo proto, že ho nenapadlo hrát jinou nebo že se k jiné neodvážil. Vezměme si za příklad poměr mezi tím, jak lidé „svobodně zkoumají“, zda jsou sexuálně přitahováni lidmi opačného a lidmi stejného pohlaví. Diskurs, který panuje v naší společnosti, jistě upřednostňuje heterosexuální orientaci, a není těžké si představit lidi, kteří jsou o své heterosexuálnosti racionálně přesvědčeni tím víc, čím o ní na úrovni organismu pochybují. Foucault však zároveň naznačuje, že neexistuje žádná organismická úroveň⁷, jako protiklad racionální úrovni, která by mohla odhalit pravdu. Vztahování se k organismu může být právě tak racionální a může se stát ještě intenzivnějším nátlakem moci, a to v podobě představy, co je to organismus a jak by měl vypadat. Foucault odmítá představu jakékoli trvalé identity.

⁷ Tímto termínem odkazuji na Rogerse - viz též Shrnutí, 5.11, část D.

Použijeme-li opět příkladu homosexuality, potom čím pevnější je identita subjektu jako homosexuála, tím pevněji se musí vymezit proti tomu, co to je být heterosexuálem a tím pevněji si musí stanovit, co to je být homosexuálem. Napojuje se tedy na diskurs heterosexuálního diskursu, od něhož se chtěl patrně odvrátit, a souběžně vytváří diskurs vlastní, který se může stát právě tak omezujícím.

Přestože z Foucaultova hlediska neexistuje žádná descartovská výchozí jistota subjektu, můžeme, jak už jsem dříve naznačil, oponovat tím, že pojetí objektů je u obou autorů jiné. Zatímco **Descartes** se zabývá **hmotnými měřitelnými objekty**, **Foucault** se typicky zaobírá **sociálně konstruovanými abstraktními objekty** – jako například tím, co je „hezké“ (módní bunda) či co je „normální“ (být heterosexuál). Avšak, jak už bylo rovněž naznačeno, Descartův ideál měřitelnosti je dnes uplatňován i na mnohem abstraktnějších úrovních, u nichž lze o sociální konstruovanosti mluvit docela snadno. Sama myšlenka, že abstraktní jevy mají smysl, projevují-li se konkrétními důsledky, je samozřejmě správná. Tedy například inteligentní člověk by se měl projevovat nějakými inteligentními činy. Jeho inteligenci však stanovíme na základě toho, že určíme, které činy jsou inteligentní, což je věcí našich konvenčních kritérií. Lze si velmi jednoduše představit, že v různých dobách a různých časech je za normu inteligence považováno něco jiného. A na druhou stranu, sociální konstruovanost se může projevovat i u hmotných objektů – a to nejen tím, jak o nich uvažujeme, ale i jak je vnímáme, a dokonce i tím, jestli je vnímáme.

Napadá mě tuto situaci ilustrovat jedním příkladem z dějin zámořských objevů. Když se kapitán Cook se svým korábem Endeavour v dubnu roku 1770 poprvé přiblížil ke břehům kontinentu, který byl později označen jako Austrálie, narazil na domorodce, kteří na malých kánoích chytali ryby, avšak k jeho překvapení lodi nevěnovali žádnou pozornost a pokračovali v rybolovu. Teprve když nechal Cook spustit člun a malá posádka na něm pádlovala ke břehu, domorodci na Evropany zareagovali a začali se bránit, jako by se jednalo o nepřátelský nájezd. Při snaze tuto událost interpretovat se usuzuje na to, že domorodci loď viděli a určitě cítili vlny, které způsobila. Možná ji pokládali za ostrov, nebo pro ně byla loď tvarem a velikostí natolik neuchopitelná, že pro ni ve své zkušenosti, ve svém diskursu, nenašli vůbec žádný význam a raději ji zcela ignorovali. (viz např. van Kranenburg, cca 2003) Nejjednodušším způsobem, jak se vypořádat s něčím, co se nachází mimo diskurs, v němž jsme zvyklí uvažovat, je prostě dělat, jako když to vůbec neexistuje.

Právě když se podíváme na Descartovu i Foucaultovu teorii z hlediska toho, co je na nich nejkontrastnější, zjistíme, že něco mají společného. **Descartův jistý subjekt stojí proti jistému objektu**, právě tak jako **krajně nejistý subjekt u Foucaulta stojí proti krajně nejistému objektu**. To vede k myšlence, že subjekt a objekt jsou **korelativní** – tedy že jeden závisí na druhém. Jen subjekt, který o sobě nepochybuje, může hledat nepochybnou metodu k postihování objektů, právě protože o některých z nich může jasně myslet. A z pochybnosti o možnosti nahlížet na objekty snadno vyplývá pochybnost o tom, jaký je vlastně nazírající subjekt, protože subjekt se vnímá skrze objekty, které jsou obsahem jeho prožívání.⁸ Jako **další mýtus** související s tématem objektivit a subjektivit lze tedy označit představu, že **objekt** je vždy něco, co existuje **ve vnějším světě** a na co **nemá subjekt žádný vliv** – jako například stůl, o němž ve tmě vím nebo nevím, ale v každém případě do něj narazím, jestliže ho mám v cestě. Můžu například hovořit o objektu svých erotických představ. Ten samozřejmě není dán tím, jestli se nachází někde ve vnějším světě, natožpak mimo mé vědomí. Mohli bychom snad v tom případě hovořit o „**objektivních a subjektivních objektech**“, ale tím se celá věc neřeší. Jak říká E. Babbie: „Jestliže je objektivita typicky chápána jako nezávislost na myšlení (vědomí), pak to, co může objektivně existovat, k nám přichází prostřednictvím našeho myšlení...“ (Geist, [1993], 251) Tedy objekty musí být vždy součástí našeho subjektivního vědomí, abychom o nich mohli něco tvrdit. Můžeme samozřejmě předpokládat, že existují „objekty o sobě“, ale v té míře, kdy jsou nám zcela neznámé, nás maximálně povedou k opatrnosti vůči tomu, abychom naše současné představy o objektech, tedy naše subjektivní objekty, nezaměňovali s objekty o sobě, tedy objektivními objekty.⁹

Rád bych nyní tuto kapitolu uzavřel ještě poukazem na to, co pokládám za **čtvrtý mýtus** ve vztahu k tématu, a sice **zaměňování intersubjektivit za objektivitu**. Jak bylo řečeno zcela na začátku, lidé často pravdivost svého náhledu opírají o to, že i jiní lidé si myslí to samé. Tak by se například australští domorodci mohli utvrzovat v tom, že nablízku není žádný objekt,

⁸ Na této myšlence je založena psychologie jáství, jak ji rozvíjeli například James a Mead (viz James, 2004, viz Mead, 2007), a vztahuje se k ní termín „objektivace“, který užívá například Berger (viz Berger, 1990, 9), viz též Shrnutí, 5.6 a 5.11, část H.

⁹ Tato myšlenka bude později rozvedena v souvislosti s Popperem. Kromě toho zbývá dodat, že existuje i takové pojetí pravdy, které se skutečně zabývá pouze tím, jak se nám objekt jeví, tedy jak se až doposud odkryl našemu vědomí – čili jak na nás takový objekt působí. Zde jsou subjekt a objekt vlastně dvěma podobami jednoho odkrývání se – odkrývání se něčeho (objektu) něčemu (subjektu). To je například fenomenologické pojetí, viz též Shrnutí, 5.11, část D.

který je korábem Endeavour, nebo by se posádka kapitána Cooka mohla utvrzovat v tom, že blízko břehu loví skupina „necivilizovaných divochů“. Je snad jasné, že četností názorů a tedy jejich obvyklostí nelze určit, který z nich je zcela jistě správný, tedy objektivní. Jak upozorňuje Foucault, podílí se tato obvyklost na tom, že diskurs je pokládán za normální, přirozený a objektivní, avšak přitom se pojetí obvyklosti, tedy i normalnosti, přirozenosti a objektivnosti, mění v prostoru a čase. To se týká i Descartova pohledu, přestože Descartes hovoří o natolik jasném hledisku posuzování objektivnosti, tedy hledisku měřitelnosti, že je u něj pravděpodobnost dosažení shody značná. Je ovšem zavádějící, vybrat si co nejvidentnější hledisko a snažit se ho aplikovat na všechno možné. Přesnost v jednom ohledu, tedy opírání se o určitý počet kritérií, může vést k naprosté nepřesnosti v dalších. Jde zřejmě o schopnost rozpoznat, jak přesně si v dané chvíli můžeme při uplatňování určitých kritérií počínat, abychom objekt svého zkoumání nezkreslili k nepoznání.¹⁰

Rád bych se nyní zaměřil na druhý z oněch tří přístupů k otázce objektivnosti, který jsem označil jako mně nejbližší. Nejprve se ale vrátím hlouběji do dějin filosofie.

DRUHÁ ČÁST

2.1 SCHOLASTIKA

Jak již bylo řečeno, s Descartem bývá poprvé spojováno psychologické a epistemologické pojetí subjektu. To znamená, že subjektem je vlastní já, jako protikladné vůči objektům, které se subjekt snaží poznat. Jaké však bylo **starší pojetí subjektu**?

Toto pojetí souvisí s původem samotného slova „subjekt“. Latinské „subiectum“ znamená „položený pod“ (Webster's New Universal Unabridged Dictionary, 1983, 1813), nebo ještě doslovněji „hozený pod“, „metaný pod“ (viz Harper, 2001, heslo „subject“). U Aristotela a ve scholastické filosofii je **subjekt podkladem**, o němž se něco vypovídá jako o **trvalé substanci** či trvalém substrátu **na něm se měnících stavů**, a jako takový nesouvisí primárně s lidským poznáním (Filosofický slovník, 1998, 386). Subjekt je vlastně to, co je vystaveno či „poddáno“¹¹ změně, ale právě jako toto měnící se je toutéž substancí.¹² Tomu odpovídá i

¹⁰ I toto bude alespoň částečně řešeno v souvislosti s Popperem, viz Čtvrtá část, 4.2, 4.4.

¹¹ Tento výraz též odkazuje na již zmíněný význam „subjektu“ coby „poddaného“. To, co je „dáno pod“ lze chápat ve smyslu podkladu, nebo ve smyslu podřízenosti.

logické a gramatické pojetí subjektu („pod-mětu“), který můžeme chápat jako trvalou substanci, na níž se projevuje predikát, popisující měnící se vlastnosti této substance.¹³

V podobném smyslu se u Aristotela a Tomáše Akvinského říká, že **substance se uskutečňuje skrze akcidenty**, které jsou jejími možnostmi. (Anzenbacher, 1990, 87)

Například v případě smyslového vnímání je substancí smyslová bytost, která vnímá smyslovou věc coby svůj akcident. Skrze ni se uskutečňuje, ale zároveň ji vnímá jakožto uskutečnění své možnosti, jakožto svou vlastnost. (Anzenbacher, 1990, 140)

V době Johna Dunse Scota se ve scholastickém uvažování objevuje i **protiklad pojmů „subjektivní“ a „objektivní“**. (Eucken, 1879, 68) Latinské slovo „obiectum“ znamená „hozený před“ (Webster's New Universal Unabridged Dictionary, 1983, 1232), „před-měť“. Způsob, jakým jsou slova „subjekt“ a „objekt“ v oné době užívána, je však v určitém smyslu právě **opačný dnešnímu pojetí**. To je patrné již na scholastickém významu slova „subjekt“ coby „substance“. „Subjektivní“ proto u scholastiků označuje to, co subjekt charakterizuje, co jej jako subjekt uskutečňuje, díky čemuž se projevuje jako skutečný. Z našeho pohledu se jedná o jeho „objektivní skutečnost“. „Subjektivní bytí“ znamená být subjektem, skutečně být. „Objektivní“ má naproti tomu souvislost s tím, že něco je objektem našeho poznání. Z našeho pohledu to znamená skoro totéž jako „vnitřně, subjektivně poznávaný“. „Objektivní bytí“ znamená být objektem ve smyslu objektu poznání. Ve stejném smyslu „subjektivní přijetí formy“ znamená opravdu se takovým stát (například subjektivně přijmout formu běloby znamená reálně zbělet), kdežto „objektivní přijetí formy“ znamená přijmout tuto formu jako předmět poznávacího aktu (tím, že se bělost stane předmětem něčího poznání). V subjektivním smyslu se tedy subjekt uskutečňuje, kdežto v objektivním smyslu myslí v objektech. (viz Novák, 2003)

¹² Viz též McInerny a O'Callaghan (2005): „subjektem povrchové nebo incidentální změny je substance“.

¹³ Starší význam slova „subjekt“ je dodnes zachován v anglickém „subject“ jakožto téma, a také v českém „syžet“, převzatém z francouzštiny. Podle Online Etymology Dictionary se jedná o zkráceninu výrazu „subject matter“ (viz heslo „subject“). Je zajímavé, že slovo „téma“ by se dalo nahradit slovem „předmět“, a to mnohem spíše než slovem „objekt“, jako například ve větě „tématem či předmětem mé práce je subjektivita“. „Objekt“ má spíše význam nějakého vnějšího předmětu než toho, o čem se mluví – tedy než toho, co by se dalo spojit s významem substance. Zdá se, že „předmět“ zde znamená spíše „subjekt“.

Pojďme nyní blíže porovnat scholastické a descartovské pojetí subjektivity a objektivit. Ve scholastice není lidský subjekt žádným zvláštním tématem. Právě tak není zvláštním tématem jeho poznávání. Každý subjekt je ve scholastice poddán Božímu řádu a způsobu, jakým Bůh věci zjevil. (viz též Blunden, 2005-2006) Již na úrovni smyslového vnímání¹⁴ se **poznávané věci na poznávajícím lidském subjektu projevují jako jeho vlastnosti**, které vyplývají z tohoto poznávání. Poznávané věci jsou tytéž jako věci ve světě - existují v tom smyslu, že jsou poznávány, a jsou poznávány v tom smyslu, že existují. Poznávající lidský subjekt se aktem poznávání nijak nevyděluje ze světa, naopak aktem poznávání se jako součást světa projevuje – jako by byl k poznávání předem uzpůsoben. K postavení subjektu a objektu do protikladu, jak se tomu děje u Dunse Scota, dochází v době, kdy se tato jednotka mezi poznávajícím a poznávaným začíná narušovat. Duns Scotus na rozdíl od jiných filosofů přesouvá svoji pozornost od poznávání světa na způsob, jakým lidé svět poznávají. (Störig, 1991, 197)

U Descarta již **subjekt** nesplývá se substancí, ale **stává se určitým druhem substance** - výhradně **lidským subjektem**. Stále ještě můžeme říci, že poznávané věci se na poznávajícím lidském subjektu projevují jako jeho vlastnosti. Rozumové vlastnosti věcí jsou přece aktem myšlení subjektu a smyslové vlastnosti jsou aktem jeho vnímání.¹⁵ Rozdíl oproti scholastice je v tom, že poznávané věci nemusí být ve světě tak, jak jsou poznávány. Zatímco rozumové vlastnosti jasné poznání světa zaručují, smyslové vlastnosti subjekt spíše než o stavu světa zpravují o subjektu samém. To znamená, že descartovský subjekt je již ze světa vydělen, protože aktem poznávání se projevuje jako součást světa jen v případě racionálních vlastností vnějších věcí. Zdá se tedy, že jenom v případě scholastického pohledu se může subjekt cele projevovat a tím být součástí světa, ale na druhou stranu, descartovským obratem k lidskému subjektu jako by tento subjekt získal určité výhradní postavení toho, kdo může rozlišovat pravdivost jevů.

Spolu s odlišným pojetím subjektu přichází i jiné pojetí objektu, které nám vysvětlí dříve zmíněný rozpor mezi tím, co jsem označil jako „subjektivní objekty“ a „objektivní objekty“.

¹⁴ k rozumovému poznání u Tomáše viz například Anzenbacher, 141-142, Störig, 1991, 190

¹⁵ V obojím případě můžeme mluvit o intencionalitě: o intencionalitě u Tomáše viz Anzenbacher, 140, a u Descarta viz Blecha, 2007, 98. Objektivní bytí u Dunse Scota je rovněž intencionalní. (viz např. Lagerlund, 2004) Shoda s fenomenologickým pojmem intencionality není náhodná. Bohužel vztahem k fenomenologii se zde nemůžu hlouběji zabývat, ale opravdu se zdá, že bychom poznávané ve fenomenologii mohli opravdu vysvětlit jako vlastnost poznávajícího – to, co je poznávajícímu vlastní. Viz též Shrnutí, 5.11, část D.

Hovoříme-li o „**subjektivních objektech**“, tedy objektech našeho vědomí či vnitřního prožívání, jako jsou vjemy, myšlenky, fantazie či snahy, potom máme vlastně na mysli objekty v pozdně scholastickém smyslu, zatímco hovoříme-li o „**objektivních objektech**“, tedy objektech vnějšího světa, které můžeme nebo nemusíme poznávat správně, potom máme na mysli objekty v novověkém smyslu.¹⁶ V pozdně scholastickém smyslu jsou objekty to, co se jeví našemu vědomí. V novověkém smyslu jsou to „**objekty o sobě**“, **substance**, o nichž nikdy **nevíme, zdali jsou takové**, jak se jeví našemu vědomí. Napadá mě, že tento **novověký rozpor** lze řešit **třemi způsoby**.

V prvním z nich se můžeme vrátit ke scholastickému pojetí v tom smyslu, že ztotožníme objekty s tím, jak se nám jeví. Lze namítnout, že takové pojetí objektu u Dunse Scota již naznačuje pochybnost o správném poznání objektů o sobě. Já mám však ve skutečnosti na mysli ještě mnohem starší pojetí **pravdy jako odkrývání**. V tomto pojetí pro nás objekty existují právě do té míry, do níž se nám nějak jeví a nějak na nás působí. Nejde tu tedy o jejich „objektivní existenci“, ale o jejich „subjektivní existenci“, která je skutečná v tom smyslu, že skutečně působí na subjekt, jemuž se jeví – že vede ke skutkům tohoto subjektu.¹⁷

Druhé řešení spočívá v tom, že se zaměříme jen na to, co lze jasně poznat, tedy na takové aspekty objektů, u nichž předpokládáme, že to, jak se jeví, se shoduje s tím, jaké jsou jakožto objekty o sobě. To je **Descartův přístup**, který za jasné a spolehlivé označuje **měřitelné** vlastnosti objektů. Při pozornějším pohledu se kupodivu ukáže, že Descartes se vlastně stále drží scholastického pojetí, protože věří, že měřitelné vlastnosti objektů se subjektu jeví takové, jaké jsou. Důležité je právě slovo „věří“, a není náhoda, že scholastici i Descartes se při víře, že poznávají správně, opírají o to, že tuto správnost poznávání zaručuje Bůh.

Třetí řešení je takové, kdy opravdu vyhlásíme existenci **objektů o sobě**, které se našim subjektům nějakým způsobem jeví, **aniž kdy můžeme poznat**, že se jejich jevení shoduje s jejich skutečným poznáním. To je **Kantův přístup**. Právě jím je **dovršena roztržka** mezi subjektem a objektem a toto dovršení vysvětluje, proč bývá za filosofa, který skutečně změnil význam subjektu a objektu, často považován nikoli Descartes, ale až Kant. (viz např.

¹⁶ Tento rozpor odráží i Websterův slovník, když jako první význam slova „objekt“ uvádí: „... to, nač se zaměřuje mysl v jakémkoli ze svých stavů nebo aktivit...“, kdežto jako první význam slova „objektivní“ uvádí: „to, co se týká známých nebo vnímaných objektů na rozdíl od něčeho, co existuje pouze v myslí subjektu nebo myslící osoby.“ (viz Webster's New Universal Unabridged Dictionary, 1232-1233)

¹⁷ Toto pojetí už bylo naznačeno v poznámce 9. Viz též Shrnutí, 5.11, část D.

Lektorskij, 1972, 9) Pojd' me se nyní na Kantovu filosofii a ještě předtím na to, co k ní bezprostředně vedlo, podívat podrobněji.

2.2 KANT

Každá učebnice dějin filosofie popisuje vývoj dvou protikladných větví novověké filosofie, a to racionalistické a empiristické. Jejich spor zrcadlí starší, scholastický, spor o univerzálie, v němž proti sobě stál na jedné straně **nominalismus**, podle něž existují pouze jednotlivé věci a obecné pojmy se nacházejí v lidském duchu jako jejich abstrakce nebo libovolně stanovená označení, a na druhé straně **realismus**, který tvrdil, že v pravém smyslu existují naopak pouze obecné pojmy nezávislé na lidském duchu a jednotliviny jsou od nich odvozeny jako jejich projevy. Mnoho stoupenců nominalismu bylo mezi empiristy, a mezi racionalisty můžeme najít stoupence realismu. (viz Encyklopedický atlas filosofie, 2001, 75, Filosofický slovník, 291, 343-344)

Empirismus, jenž se prosadil zejména na britských ostrovech, se snaží veškeré obsahy vědomí vysvětlit z empirie, čili smyslové zkušenosti. Smyslová zkušenost je souhrnem jednotlivých smyslových vjemů, které se spolu sdružují na základě asociačních zákonů. Podle empirismu tedy k myšlenkovým závěrům docházíme sběrem jednotlivých smyslových dat pomocí induktivního odvozování. Substance nejsou nic než sledy vjemů, které lze na tyto vjemy zpětně převést. Na klasický empirismus později navázaly takové směry jako klasický pozitivismus, novopozitivismus a analytická filosofie, kterým je společná snaha vrátit se k jednoduchým smyslovým vjemům jakožto základu nepochybného poznání, a tím se v teorii poznání obejít bez metafyziky. (viz Encyklopedický atlas filosofie, 2001, 103, Anzenbacher, 1990, 136-137, Fajkus, 1997, 19) „Existuje jen zkušenostní poznání, které spočívá na bezprostředně daném,“ píše se v manifestu novopozitivistického Vídeňského kroužku. (Carnap, Hahn, Neurath in Sousedík, 2003, 153)¹⁸

Racionalismus je spojován s filosofií evropského kontinentu a pro zdroj poznání se obrací k prvotním principům myšlení, které jsou vrozené, a nacházejí se tedy mimo zkušenost. To

¹⁸ Případně lze některé zmíněné směry, jako pozitivismus, vysvětlit z následování jevové stránky Kantovy filosofie. (viz Störig, 1991, 316-317) Jako by pozitivisté předpokládali, že lze odmyslet, že kantovský subjekt konstruuje objekty jako jevy, a že se tedy lze zabývat pouze těmito jevy, jak se ukazují ve smyslovém vnímání. I tak by platilo, že pozitivismus je důsledně empiristický, (viz Filosofický slovník, 1998, 323) protože se drží jen „empiristické složky“ Kantovy filosofie.

jsou v podstatě metafyzické pravdy o určitých dále neredukovatelných substancích. Z těchto pravd lze deduktivně odvodit pravdivé poznání všeho ostatního. (viz Encyklopedický atlas filosofie, 2001, 103, Anzenbacher, 1990, 137) Například u Descarta se jedná o pravdu existence vlastního já. Naproti tomu empirista Hume prohlašuje, že zkušenostně v sobě vždy nachází jednotlivé smyslové dojmy, ale nikdy plynulý zážitek sebe jako celku, a proto neexistuje žádné jáství jako takové, nýbrž pouze souhrn smyslových dojmů, který až v jeho součtu označujeme jako já. (viz James, 2004) Přestože se však empirismus a racionalismus ohledně podstaty já neshodují, nepochybují o výlučné roli poznávajícího subjektu. (viz např. Anzenbacher, 1990, 135)

V Kantově době tedy existoval empirismus, který věřil, že přímým zdrojem poznání je pouze smyslová zkušenost, a také poněkud dogmatický racionalismus, jehož stoupenci předpokládali, že podobně přímo lze poznávat svět transcendentních, zkušenosti nepřístupných, ale rozumem zřených idejí, které jsou podstatnější než smysly. (viz Anzenbacher 123-124, Störig, 1991, 281) Kant měl k tomuto racionalistickému táboru původně blízko, ale po setkání s empiristickou filosofií si uvědomil, že takovým racionálním, přísně logickým způsobem a bez opory ve zkušenosti lze dospět k různým podivným tezím. (Störig 281) Neznamená to, že by se plně obrátil k empirismu. Ve své „Kritice čistého rozumu“ totiž svým „koperníkovským obratem“ obrátil ústřední empiristickou tezi, která hlásala, že poznání se řídí podle smyslově vnímaných předmětů, a řekl, že naopak předměty se řídí podle poznání. (např. Anzenbacher 138) Tímto stanoviskem se snažil vymezit místo jak surovině smyslových názorů, tak formě racionálních schémat, protože, jak prohlásil, „pojmy bez názoru jsou prázdné“ a „názory bez pojmů jsou slepé“. (viz Störig, 1991, 287) Transcendentní filosofii nahradil filosofií transcendentální, jakožto nově pojatou metafyzikou, která „se zabývá nikoli předměty, nýbrž naším způsobem poznání předmětů vůbec, pokud má být toto poznání možné a priori.“ (Kant, 2001, 48) Apriorní poznání je nutné a všeobecné, a jako takové nemůže být důsledkem zkušenosti. To, že jsme schopni myslet věty jako „každá událost má nějakou příčinu“, „svět sestává z trvalých předmětů, které existují nezávisle na mě“ nebo „všechny poznatelné předměty jsou v prostoru a čase“, jež nemohou nikdy pocházet ze zkušenosti, ukazuje na jejich apriorní původ. **Apriorně, tedy čistým usuzováním,** poznáváme i matematiku. Kant též hovoří o **objektivitě takového poznání.** (Störig 284, Scruton, 1996, 29)

Důležité ovšem je, že podle Kanta mohu mít apriorní či objektivní znalost až o světě, který zakouším. (viz např. Scruton, 1996, 28) Neexistuje tedy žádné přímé apriorní rozumové poznání, jako neexistuje přímé empirické poznání předmětů. Předměty se nám nějak jeví v naší zkušenosti, kde jsou již uspořádány a syntetizovány rozumem - avšak nedokážeme říci, co jsou samy o sobě, tedy mimo zkušenost. To znamená, že Kant jednak rozlišuje jevy v naší zkušenosti, **fenomény**, a jednak „**věci o sobě**“, **noumena**. Věci o sobě jsou kantovské substance, které lze vymezit pouze negativně, jako „ne-fenomén“ a „ne-já“, jak říká Anzenbacher. (viz např. Anzenbacher, 1990, 127-128) Takový je i smysl metafyziky, která nás podle Kanta neopravňuje k vědění, ale naopak k vymezení hranic toho, co vědět nemůžeme. **Metafyzika** je podle Kanta „**vědou o hranicích lidského rozumu**“. (viz Störig, 1991, 293, Kant, 1954, 71, Scruton, 1996, 110) Ve své nejvyšší podobě, tedy v podobě víry v ideu světa (jako celku vnější zkušenosti), ideu duše (jako celku vnitřní zkušenosti) a ideu Boha (jako celku všeho dohromady), však vyjadřuje metafyzika puzení dospět i za svět jevů a dát zkušenosti její plnou jednotu. (Anzenbacher 146, Störig 291,294)

Je důležité, že metafyzickým **noumenem** nejsou jen věci o sobě ve smyslu vnějších objektů, ale je jím i **naše já** jako celek, **transcendentální subjekt** (Anzenbacher, 1990, 128) – tedy substance duše. Neplyne to však ani tak z úvah v *Kritice čistého rozumu*, v níž Kant spíše dochází k tomu, že z naší rozumové schopnosti syntetizovat smyslové dojmy do jednoho celku vědomí *neplyne*, že by toto vědomí představovalo já jako věc o sobě a mohlo být chápáno jako samostatná substance. To je další Kantova námitka vůči racionalistům, včetně Descarta. To, že v našem přítomném vědomí existuje jednotu, neříká nic o tom, kdo je jejím nositelem, tedy **neříká, jestli toto jednotné vědomí existuje jako substance (já) nebo akcident** (například já jako určitá složitá vlastnost těla). Já je tedy výrazem naší perspektivy, ale ta jako taková neříká, kde jsou její hranice. (Scruton, 1996, 68-70) Jeden jeho současník, aforista Lichtenberg, prohlásil, že Descartes neměl říci „myslím“, ale spíš „**myslí to ve mně**“. (Scruton, 2005, 160) V *Kritice praktického rozumu*, svém dalším díle, si Kant všímá, že morálka má smysl jen tehdy, můžeme-li se pro ni svobodně rozhodovat. Jako svobodní nikdy nemůžeme být součástí empirického světa přírody, kde je každá událost kauzálním důsledkem něčeho jiného. (viz Scruton, 1996, 72) Jakožto svobodní se ale považujeme za původce svého jednání, tedy naše jednání není pouhým empiricky pozorovatelným důsledkem něčeho jiného, například vnějších událostí nebo našich citů a motivů. (Störig 296) Jako svobodní tedy nejsme empirickými, ale transcendentálními, protože empirický svět aktem svobody překračujeme.

Jenže jsme-li transcendentální, pak jsme mimo tento svět a naše svobodné jednání není kauzalitou způsobeno, ale ani nic nezpůsobuje. To je rozpor. Kant však říká, že každé myšlení je vykonávání svobody, takže bez praktického rozumu bychom ani nemohli koherentně přemýšlet (Scruton, 1996, 72-73) - nemohli bychom svou syntetizující schopnost vědomí prakticky použít (viz Scruton, 1996, 75). Kant se snaží rozpor na rovině čistého rozumu vyřešit na rovině rozumu praktického. (Scruton, 1996, 73) Je to praktický rozum, co nám říká, co jsme (Scruton, 1996, 73) - jsme svobodní (srovnej Scruton, 1996, 75). Kant proto vyhláší „primát“ praktického rozumu, který není vázán zákonem kauzality, ale mravním zákonem, jehož součástí je transcendentální svoboda. Ve světě přírody, v níž existujeme jako jeden jev mezi jinými jevy, jsme stále vázáni kauzálními zákony, ale ve světě mimo zkušenost předpokládáme, že existujeme jako **transcendentální „věc o sobě“**. Nejsme dvě různé věci, ale spíše jediná věc, chápána ze dvou aspektů (Scruton, 1996, 73) - jakožto transcendentální předpoklad, a empirický projev. Tím je rozpor na praktické rovině smířen. Předpoklad, že jsme i transcendentálním já, že náležíme do „čistého světa rozvažování jako celku všech inteligencí... [je] použitelnou a dovolenou ideou za účelem rozumové víry, i když stejně veškeré vědění končí u hranic této ideje“ (Kant, 1990, 124). Tím Kant znovu vystihuje svůj postoj vůči metafyzice, do níž byl podle svých slov „řízením osudu zamilován“ (Störig, 1991, 281), a vyjadřuje rovněž, že i v jeho filosofii jde nakonec o „já“, tedy o subjekt, který však v jeho podání nese dvě souběžné složky – transcendentální a empirickou. „**Transcendentální já**“ má ale primát, protože je **podmínkou všeho empirického, ve kterém samo sebe zpředměťuje** (Anzenbacher, 1990, 126), je tedy konstituentem zkušenosti, a také tím, co **ve své svobodě, překračuje veškerou podmíněnost**, kterou by snad mohlo nést i samo toto konstituování. „Transcendentalitu nelze pojímat jako něco empiricky daného, co je jí podmíněno... Proto empirický psycholog (i v psychoanalýze) nemůže říci o transcendentalitě vůbec nic; může ji pouze předpokládat,“ říká Anzenbacher (126-127). To znamená, že podle Kanta nelze nikdy metafyziku odmyslit od empirie.

Jaká témata se v souvislosti s tímto stručným přehledem Kantovy filosofie objevila? Ve **scholastice** jsme měli **poznávající** subjekt, který byl obdařen schopností vnímat objekty, **aniž by se při jejich poznání mýlil**. U **Descarta** byla tato schopnost **zachována u racionálních vlastností** objektů, a u **empiristických filosofů** se v podstatě o stejnou schopnost jednalo v případě **přímých smyslových vjemů**. Dá se však tímto způsobem Descartův a empiristický pohled ztotožnit? Podle Scrutona existuje v Descartově filosofii jeden aspekt, který ho

přibližuje více empiristům než jeho přímým racionalistickým následovníkům, a tím je „podřizování metafyziky epistemologii“. (Scruton, 2005, 47) Toto podřizování spočívá v důrazu na to, co může subjekt jasně poznávat na základě zkušenosti či dostupného chápání (Scruton, 2005, 119), tedy nikoli odvozovat pomocí metafyziky.

Kant však o možnosti přímého poznávání objektů pochybuje a říká, že subjekt si objekty vždy utváří po svém vlastním způsobu, aniž může říci, jaké jsou mimo jeho zkušenost. Scholastika i Descartes své přesvědčení o tom, že se nemylí, berou ve víře v Boha, který jim jejich poznání zprostředkovává. Kant jde o krok dále a racionálně připouští Boží neexistenci (Störig 292-293), takže musí takřikajíc věřit sám za sebe, že to, co se mu jeví, nějakým způsobem odráží skutečnost, čili noumena. Výjimkou z nemožnosti poznat noumena rozumově je poznání vlastního subjektu na úrovni „praktického poznání“ (Scruton, 2005, 176) – tedy na úrovni toho, že subjekt se nachází ve svých vlastních svobodných činech. Na rozdíl od Descartova „myslím, tedy jsem“ se u Kanta nabízí prohlásit „jsem svobodný, tedy jsem“.

Noumena mají svou empirickou a transcendentální složku. **Empirickým je subjekt do té míry, do níž se sobě jeví jako objekt**, stejně jako se mu jeví jiné objekty. Sobě se jeví jako empirický, ale v tom případě se musí jevit sobě jako transcendentálnímu. To, že je sebou, tedy především svobodným sebou samým, je metafyzickým předpokladem, analogickým metafyzickému předpokladu vnějších objektů. O samotné existenci sebe i objektů nelze nic říct, protože jejich metafyzická povaha vyjadřuje právě to, že se nacházejí mimo lidskou zkušenost – i když jsou její podmínkou.

Z takového pojetí nakonec plyne specifický význam slov „subjektivní“ a „objektivní“, který v Kantově filosofii nesou. Vzhledem k tomu, že objekt o sobě není nijak poznatelný a nelze o něm říct nic, než že je jiný než subjekt, liší se u Kanta objektivní od subjektivního v tom, že jako **objektivní** Kant chápe něco **obecně platného, apriorního**, kdežto **subjektivní platí jenom pro jednotlivce**. (Brugger, 1994, 282-283) **Objektivní** tedy podle Kanta platí „**pro každého, kdo je obdařen rozumem**.“ (Kant, 2001, 486)¹⁹

2.3 KANTOVI NÁSLEDOVNÍCI

¹⁹ Mohlo by se zdát, že objektivní je tu ztotožňováno s intersubjektivním, ale tak tomu docela není, a blíže se k tomuto tématu vrátím ve Třetí a Čtvrté části v souvislosti s vnitřní objektivitou (viz Třetí část, V, a Čtvrtá část, 4.6, 4.7).

Není asi náhoda, že mnoho myslitelů, kteří tím či oním způsobem na Kanta navázali, patří mezi mé oblíbené. Jsou jimi zejména Popper, Jung, Lorenz, Piaget a Hegel, a také James a Mead. Ti všichni mají jistě něco společného – například často tíhnou k interakcionismu a mají zpravidla vstřícný postoj vůči metafyzice. Pokusím se teď popsat, v čem ke kantovským myšlenkám přispěli Kantovi bezprostřední filosofičtí nástupci, transcendentální idealisté, a dále dva myslitelé důležití pro psychologii, a sice Konrad Lorenz a Jean Piaget. O Karlu R. Popperovi se rozepíšu podrobněji v třetí části své práce.

2.3.1 TRANSCENDENTÁLNÍ IDEALISTÉ

Kant bývá označován za prvního filosofa německého či **transcendentálního idealismu**. V rámci tohoto směru na Kanta bezprostředně navázali myslitelé jako Fichte a Hegel. Ti vyšli ze dvou nejasností v Kantově filosofii. První z nich se týká „věci o sobě“, přesněji řečeno otázky, zda jsou skutečné fenomény, protože jenom o nich můžeme něco vědět, nebo zda je fenomény nutno brát jako projev věci o sobě, které jsou skutečnější a ukrývají se za jevy. (Scruton, 2005, 180, 188)²⁰ Druhá se týká toho, jak Kant chápe já, když při jeho popisu zpravidla užívá druhou osobu množného čísla. Toto já by mohlo týkat buď každého člověka bez rozdílu, nebo by mohlo - přece jen - odkazovat na jakýsi obecný abstraktní subjekt, na „Já“. (Scruton, 2005, 180) Chápu-li věc dobře, i tehdy, pojmu-li subjekt jako svobodný, ještě nemusím předpokládat, že svobodný je samostatný subjekt každého člověka, ale snad jediný subjekt, který se projevuje v každém z nich. **Fichte a Hegel** se zaměřili na **pojetí jediného subjektu**, a logicky tedy i na **pojetí skutečnosti jako fenoménu mysli**. Fichte zdůrazňuje, že rozum získává poznání jen skrze svou vlastní činnost, a předměty jsou tedy v podstatě produkty jeho aktivity. **Transcendentální subjekt** se u něj stává jakýmsi univerzálním **duchem**, který společně se světem jevů vytváří oddělená individuální já. (Scruton, 1996, 111) Tak jako u Kanta se tento subjekt sobě odkrývá v aktech svobody, a to skrze objekty, které spontánně klade. Ač se totiž těmito objekty **zprvu sám sobě odcizuje, právě jimi se nakonec poznává ve vědomí objektivního řádu**. (Scruton, 2005, 183, Störig, 1991, 322) Podobné téma je poté rozvinuto u Hegela, který subjekt označuje jako **ducha** a popisuje jeho „jinobytí“ v přírodě a postupné sebeuvědomování prostřednictvím individuálních subjektů a kultury až do podoby **absolutního ducha**. (viz např. Störig, 1991, 332-335) Nemůžu se nyní těmto

²⁰ Což je, pokud se nepletu, ona klasická otázka ve sporu o univerzálie.

filosofům věnovat podrobněji, a tak už jen poznámku k představě transcendentálních idealistů o tom, že objekty, které subjekt myslí, existují pouze v jeho duševní činnosti a nenesou žádný status „věci o sobě“. Myslím, že se jedná především o **minimální metafyzický předpoklad**, podobným dříve zmíněnému předpokladu vypočitatelných vlastností objektů, které se jeví nepochybnější než ostatní vlastnosti a jsou tedy dobrou zárukou shody mezi různými měřeními, i kdyby žádné objekty ve vnějším světě neexistovaly. V tomto minimálním předpokladu již nemůžeme, tak jako Anzenbacher v souvislosti s Kantem, hovořit o ne-fenoménu, protože nemůžeme nijak zakusit, zdali se za fenomény skrývají nějaké objekty o sobě, ale můžeme stále hovořit o **ne-já**, protože rozdíl mezi prožitkem a nositelem tohoto prožitku, ať už jednotlivým lidským subjektem, nebo jediným absolutním duchem, zakoušíme mnohem určitěji.

2.3.2 LORENZ

Odkazy ke Kantovi a obohacení jeho teorie lze spatřovat i u těch myslitelů a vědců, kteří se primárně nezaměřovali na filosofii. Jedním z nich je etolog Konrad **Lorenz**. I Lorenz reaguje na takové čtení Kanta, podle něhož nemůžeme vědět, jestli mají fenomény vztah k věcem o sobě, tedy ke skutečnosti. Na rozdíl od transcendentálních idealistů se ale rozhodně staví na stranu těch, kteří **věří v objektivní skutečnost** a v její poznatelnost. S touto výhradou se jeho pohled tomu Kantovu podobá. (Lorenz, 1973, 19) Svůj názor podporuje faktem, že poznávací aparát různých živočišných druhů sice funguje podle různých schémat, avšak tato schémata si nikdy neodporují, a dá se říci, že poznání je u zvířat pouze jednodušší než u člověka.

V základních věcech si neodporuje ani poznání různých lidí, a také poznání různých tělesných orgánů u jednoho jedince. Lorenz se zaměřuje především na **fylogenezi apriorních schémat**, která vznikla v procesu evoluce, a proto hovoří o „**evoluční teorii poznání**“, které „spočívá na vzájemném působení, na střetávání reálného poznávacího aparátu v nás a stejně reálného světa mimo nás“. Z toho plyne, že v žádném případě **nemůžeme předpokládat, že hranice lidského poznání** na jeho současném stupni znamenají hranic poznání vůbec. Nemůžeme například vědět, kolik rozměrů ve skutečnosti prostor má. Současné hranice poznání ovšem člověk rozšiřuje konstrukcí různých přístrojů. (Lorenz, 1997, 178-183, Lorenz, 1973, 22) Další rozšíření Kanta spočívá i v tom, že evoluční pravdivost poznání, otištění vnější reality

do způsobu fungování poznávacího aparátu, se **neprojevuje pouze na úrovni racionálních pojmů**, včetně logických principů (Lorenz, 1997, 179), ale na jakékoli úrovni:

„každému fenoménu, ať už k nám přichází skrze vjem z mimosubjektivní skutečnosti nebo skrze pocity a afekty z našeho nitra, *odpovídá něco reálného*. Skutečné tedy vůbec není jen něco, co je fyzikálně definovatelné a kvantitativně verifikovatelné, nýbrž i všechno, co se ohlašuje skrze pocity. Schopnost lásky a přátelství se všemi průvodními pocity vznikla právě tak v procesu lidské fylogeneze jako schopnost měřit a počítat. *Oba* druhy fenoménů se vztahují k *téže* skutečnosti.“ (Lorenz, 1997, 182-183)

Příznivec transcendentálního idealismu může namítnout, že nic z toho objektivní realitu nedokládá, ale znovu pouze ukazuje na kontrast mezi subjektem a objektem, který Lorenz vyjadřuje v termínech evoluční selekce. Přesto je právě takové zpodobnění tohoto kontrastu dostatečně ilustrativní, aby podpořilo víru v to, že svět není naší iluzí. Nebo opatrněji řečeno, i když budeme věřit v jediného ducha, který se sám sobě odcizuje, aby se na konci zase poznal, je to poznání stejného úsilí, jako je úsilí organismu, který se snaží svět poznat tak dobře, aby v něm přežil.

Vztahu organismu a prostředí se týká i Lorenzův pojem „**vestavěného učitele**“. Podle Lorenze se starší představitelé srovnávací psychologie, jako například behavioristé, nikdy nezamýšleli nad tím, proč učení u zvířat vede k tomu, že se rozvine pouze účelné chování. Co je účelné, je podle Lorenze v organismu geneticky zakódováno, a vždy je realizována taková možnost chování, která je v co největším souladu s podmínkami prostředí. Lorenz hovoří o **spouštěcích podnětech**, které jsou interpretovány a dokonce **aktivně vyhledávány** jako výzva k určitému instinktivnímu chování, přičemž u vyšších organismů je cesta k vyhledání usnadněna podmíněnými reflexy v rámci procesů učení. (Lorenz, 1993, 96, 184-185, 203-204) To nemusíme chápat jen jako biologické omezení mechanismů učení (viz Atkinson, 2003, 242), ale i jako předpoklad, že zvíře je geneticky nastaveno na to, aby realizovalo svůj potenciál, a naopak nerealizovalo něco, co ho brzdí. Lorenz říká, že právě mechanismy vestavěného učitele být učení modifikovány nesmějí, a je nesmírně zajímavé, že v souvislosti s člověkem prohlašuje: „Ani člověk není ve svém chování neomezeně modifikovatelný učení; proto vystupují mnohé vrozené programy jako lidská práva.“ (Lorenz, 19)

Takové koncepty jako „evoluční teorie poznání“ a „vestavěný učitel“ vypovídají o neustálé součinnosti vnitřních a vnějších faktorů a zařazují Lorenze mezi interakcionisty.

Interakcionismus je myšlenkový směr, který se snaží překlenout spor, zdali jsou ve vývoji člověka primární vrozené faktory nebo faktory prostředí, jak k němu docházelo i mezi racionalisty a empiristy, a to poukazem na to, že „oba tyto vlivy tvoří kontinuum a vzájemně se ovlivňují tak důkladně, že jsou prakticky neoddělitelné.“ (Hall, 24) Lorenz zdůrazňuje, že vrozené a získané se vzájemně nevylučují a že každé naučené chování obsahuje fylogeneticky získanou informaci o tom, jakému chování je účelné se naučit. (Lorenz, 1993, 18-19) Zdá se, že pro myslitele, kteří předpokládají, že způsob, jakým organismus své prostředí zakouší, se vyvíjí právě pod vlivem prostředí, je interakcionistické hledisko nevyhnutelné. Zatímco Lorenz se zaměřil na srovnávací a fylogenetický přístup, Piaget, který se k interakcionismu přímo hlásí, se zajímal hlavně o **ontogenezi** procesů poznávání.

2.3.3 PIAGET

Jean **Piaget** byl primárně genetickým epistemologem, tedy teoretikem zabývajícím se vývojem poznávacích mechanismů. K zájmu o vývojovou psychologii, s níž je dnes nedílně spojován, ho vedla snaha zkoumat předvědecké a prehistorické způsoby poznání, protože předpokládal, že vývoj vědy a vývoj psychických procesů je analogický. (Kratochvíl, 2003, 78-79) K interakcionismu se Piaget přihlásil například v rámci své klasifikace možných výkladů inteligence a různých teorií poznání. Tato klasifikace je založena na dvou hlediscích. Piaget si jednak všímá, jedná-li o teorie genetické nebo negenetické, tedy jestli pracují s pojmem vývoje nebo nikoli, a jednak ho zajímá, do jaké míry se poznání v těchto teoriích řídí objektem, subjektem, nebo nedělitelností obou. (viz Piaget 1970, 16-21, Kratochvíl, 2006, 38-46) Z filosofických teorií podle něj roli objektu nevývojovým způsobem zdůrazňuje realismus, tedy klasická předkantovská metafyzika, podle níž subjekt poznává objektivní ideje bez vlastní tvůrčí aktivity, a vývojovým způsobem empirismus. (viz Piaget, 17, Kratochvíl, 2006, 39) I v empirismu má subjekt pasivní roli a jeho poznání je obrazem „hotového“ objektu, s čímž Piaget, podobně jako Kant, nesouhlasí. (Kratochvíl, 2006, 75) Roli subjektu podle Piageta nevývojovým způsobem zdůrazňuje apriorismus, tedy například kantovská metafyzika, a vývojovým způsobem pragmatismus, podle nějž lidé svobodně vytvářejí subjektivní pojmy, z nichž si pak vybírají ty „nejpohodlnější“. (Piaget, 1970, 17-18)

Z negenetické souvislosti mezi objektem a subjektem vychází fenomenologie, která podle něj „jen analyzuje různé formy myšlení, odmítá je vyvozovat geneticky jedny z druhých a rozlišovat v nich podíl subjektu a objektů“ (Piaget, 1970, 17), a mezi teorie, které zdůrazňují **nedělitelnost objektu a subjektu**, ale **zároveň** jsou **genetické**, řadí Piaget z filosofického hlediska **interakcionismus** a z hlediska teorií inteligence **svou „operační teorii inteligence“**. Hlavní myšlenky Piagetovy teorie inteligence dobře shrnují Langmeier s Krejčířovou:

„Na základě vlastní skutečně prováděné činnosti a vnímaných dějů si dítě vytváří myšlenkové obrazy těchto činností a dějů, které Piaget označuje jako **schémata**. Tato schémata tedy představují kognitivní struktury, pomocí nichž lze vzájemně organizovat zkušenosti v mysli. Jsou nejprve jednoduchá a nediferencovaná, úzce vázaná na skutečně prováděnou činnost a na konkrétní jevy. **Postupně se diferencují** a umožňují pochopení jevů na složitější úrovni... **Oba mechanismy**, které tento postup **k vyšší adaptaci** jedince na prostředí dovolují, jsou **asimilace** (zařazování nových jevů do existujícího schématu) a **akomodace** (modifikace schématu, aby bylo možno do něho začlenit nové jevy, které do jednoduššího schématu nezapadaly)... V průběhu tohoto vývoje na vyšší stupeň myšlení... dochází ke střídání **nerovnováhy**, vyvolávané novými zkušenostmi a k opětovnému dosažení **rovnováhy**, když se podaří vytvořit lépe vyhovující schéma.“ (Langmeier a Krejčířová, 1998, 218)

Upřesním, že **asimilace** zde znamená **primát subjektu**, **akomodace primát objektu** a rovnováha mezi asimilací a akomodací tedy „rovnováhu ve vzájemných stycích mezi subjektem a objekty“ (Piaget, 1970, 13). Například malá dívka se pokouší obout si botičku, která patří její panence, tedy pokouší se realitu asimilovat schématu, v němž velikost předmětů nehraje roli. Avšak jako o něco starší pochopí jednoduché pravidlo, které stanovuje, že něco většího se nikdy nemůže vejít do něčeho menšího, a tomuto pravidlu se akomoduje, tedy modifikuje své schéma, aby zahrnovalo toto pravidlo, a bude na jeho základě dále asimilovat realitu, tedy zacházet s realitou s ohledem na toto pravidlo.

Oproti behavioristům a dalším empiristům se Piaget domnívá, že **subjekt reaguje na podnět jen do té míry**, do níž je schopen jej vzhledem ke své vyspělosti vnímat a interpretovat – tedy

do té míry, **do níž se akomodoval objektu**, který je s podnětem spojen, takže jej asimiloval na dokonalejší úrovni. (viz Rybár, 1997, 46) Piagetovský **subjekt** je **aktivní** a stále složitěji konstruuje svět objektů. V tom se nacházejí základní podobnosti i rozdíly s Kantem. I Kantův subjekt je aktivní a apriorním způsobem konstruuje realitu. U Piageta se však **apriorní poznání vyvíjí**, takže dochází ke konstruování nejen obsahů, ale i samotných nástrojů poznávání. (viz Kratochvíl, 2006, 73-75) Shoda s Kantem však spočívá i v nejasném postoji k „věcem o sobě“. Podobně jako u Kanta totiž není zcela jasné, zda Piaget předpokládá, že existuje nějaká realita, která je nezávislá na poznání, nebo zda je realita právě to, co je poznáváno. Piaget se k této metafyzické otázce nikdy zcela jednoznačně nevyslovil, což bylo jistě spojeno s jeho kritickým vztahem k metafyzice. (Kratochvíl, 2006, 75-76) Piaget například hovoří o nezávislé existenci objektu a o „limitě funkce“. Objekt nelze poznat sám o sobě, ale lze se k jeho poznání přibližovat tím, že budeme schopni stále lepších asimilací, tedy přesnějších konstrukcí, a ustavování rovnováhy mezi subjektem a objektem na vyšší úrovni. Právě zde si Piaget vypomáhá matematickým pojmem limita funkce – naše poznání objektu jako takovému se může stále zlepšovat, aniž kdy dosáhne konečného poznání. (viz Kratochvíl, 2003, 75) Jiné čtení, a sice že Piaget v žádnou takovouto „vnější nezávislou realitu“ nevěřil, by umožňoval jeho příklon k radikálnímu konstruktivismu Ernsta von Glasersfelda. (Kratochvíl, 2006, 75) Glasersfeld se zase odvolává na Piageta, když říká, že cílem poznání nejsou „pravé reprezentace“ skutečnosti, ale adaptace na prostředí, která jedinci umožní realizovat vlastní cíle. Nakonec však připouští, že tím nechce říci, že svět jako takový neexistuje, ale pouze že je nepoznatelný. (von Glasersfeld, 1991)

Podobně jako u Kanta existuje „věc o sobě“ a věc jako jev, je u Piageta nutno odlišit **objekt vnějšího světa a konstruovaný objekt** – čímž se postoj k objektivní realitě poněkud osvětluje. Jak tedy dochází ke konstrukci objektu? Když se dítě **narodí, shodují se** u něj **asimilační schémata s vrozenými reflexy**. (Rybár, 1997, 81) Například dítě je vrozeně nadáno nalézt matčin prs. Na reflexní úrovni však Piaget ještě nehovoří o objektech, ale o reakcích na celkovou situaci či o „**výjevech**“. (Piaget, 1970, 94, Kratochvíl, 2006, 56) „Když kojeneček hledá a nalézá prs, nepotřebuje si z něho vytvářet předmět. Určitá situace sání a stejné držení těla stačí vysvětlit tyto formy chování bez zásahu složitějších schémat.“ V raných stádiích sensorimotorické inteligence si dítě vystačí s rozpoznáním určitých elementů vjemové situace, ale nezabývá se tím, co se s těmito elementy děje, když už nejsou vnímány. „Když se křikem dovolává nepřítomné osoby, může jen anticipovat její možný návrat jako

známou vjemovou situaci a nepotřebuje tuto osobu prostorově umisťovat jako trvalý objekt do organizované skutečnosti.“ (Piaget, 1970, 94) Jako objekt Piaget chápe něco, co trvá v prostoru a čase, a to bez ohledu na aktuální potřebu dítěte. Schopnost vnímat takový objekt podle Piageta vzniká někdy v době dosažení jednoho roku dítěte. Atribut stálosti „je **výsledkem koordinace pohybů dítěte**, tedy i jeho prostoru. Na této úrovni se už dítě umí vrátit na předchozí úroveň a měnit směr svých pohybů.“ (Kratochvíl, 2006, 56) Objekt v pravém slova smyslu je tedy podle Piageta dán tím, že trvá v nějakých prostorových a časových vztazích vůči dítěti. Můžeme si například představit, že dítě udělá několik kroků, aby dosáhlo na svou hračku. Potom udělá několik kroků zpátky a hračka už nyní není nadosah. Potom udělá opět několik kroků v původním směru a znovu si na hračku může sáhnout. Poté se může vydat v opačném směru, a když se otočí, je hračka ještě dál než při výchozí pozici. Když dítě tyto vztahy pochopí, může už příslušné „**kroky**“ dělat **v duchu**, takže chápe, kdy je hračka mimo jeho dosah a co má udělat, aby si na ni mohlo sáhnout. Potom také ví, že hračka trvá v prostoru a čase, který je „**vypočten**“ podle toho, kolik kroků a jak dlouho zabere cesta dítěte k ní. Toto pochopení je zachováno i ve chvíli, kdy je hračka mimo zorné pole dítěte. Piaget už v těch nejjednodušších podobách **inteligenci** označuje za „formu **pohyblivé rovnováhy**“. (Piaget, 1970, 100) V našem příkladě je pohyblivá rovnováha dána třeba tím, že rostoucí vzdálenost předmětu je třeba „vyrovnat“ o to delší cestou k němu. Platí zde jednoduchý logický vztah, podobně jako holčička z dřívějšího příkladu v průběhu vývoje pochopí, že větší předmět se nevejde do menšího. K dalšímu rozvoji inteligence pak dochází tím, že „**dráhy mezi subjektem a objekty**“ se stávají stále **složitějšími** – ať už z hlediska prostoru a času, nebo z hlediska počtu a složitosti operací, které je třeba udělat, aby došlo k rovnováze, a tím zachování objektů a vztahů mezi objekty jako trvalých navzdory změnám. Piaget to označuje jako schopnost **konzervace** nebo jako vytváření **invariant** (viz např. Langmeier a Krejčířová, 1998, 88, 123-124) a v podobném smyslu hovoří o **grupování** (viz Kratochvíl, 2006, 56). Schopnost chápat oddělené invariantní objekty a uvažovat v logickém systému mění i postoj dítěte k sobě samému:

„... svět bez předmětu je univerzum, v němž nejsou systematicky odlišeny subjektivní a vnější skutečnosti... Tím se toto univerzum soustředí na vlastní činnost a subjekt bude ovládán tím více touto egocentrickou perspektivou, protože jeho ‘já’ si nebude samo sebe uvědomovat. Grupa však předpokládá postoj právě opačný: úplnou

decentraci, takže **vlastní tělo je umístěno jako element mezi ostatními elementy** v soustavě přemístění, která dovolují rozlišit pohyby subjektu od pohybů samotných předmětů.“ (Piaget, 1970, 99)

Dítě se tedy stane součástí těchto logických vztahů, takže na sebe pohlíží jako na objekt ve vztahu k jiným objektům. Piaget to také označuje jako „**decentraci**“, v jejímž rámci dochází k **separaci subjektu a objektu**. (Kratochvíl, 2006, 78)

TŘETÍ ČÁST: POPPER

Dostávám se nyní k dalšímu kantovci, a sice filosofu vědy a „kritickému racionalistovi“ (Fajkus, 1997, 39) Karlu R. Popperovi, jemuž bych se však chtěl věnovat o něco obsáhleji, takže bude potřebovat zvláštní kapitolu a přehled jeho názorů je podán v bodech. Poté následuje komentář a příklady.²¹

I. Metodologický nominalismus, antiesencialismus

Popper se hlásí k tomu, co označuje jako „**metodologický nominalismus**“. Metodologický nominalismus je metodou, v níž zkoumané věci popisujeme podle toho, jak fungují a jak jsme je doposud poznali, a nesnažíme se vymezit jejich podstatu, na níž bychom založili jejich správné poznání. Popper to ukazuje zajímavým způsobem: esencialistická definice se čte zleva doprava, kdežto nominalistická zprava doleva (Popper, 1994, 19), neboli pomocí nominalistické definice nahrazujeme dlouhý příběh příběhem krátkým, zatímco u esencialistické definice je tomu naopak. (Popper, 1994, 250) To znamená, že nevycházíme z nějakého známého pojmu a nesnažíme se popsat, čím v podstatě je, ale naopak **začínáme popisem nějaké problémové situace**, kterou posléze nějak pojmenujeme. Například bakteriolog objeví nějakou novou bakterii, a namísto toho, aby vždy znovu vyjmenovával, čím se vyznačuje a odlišuje od jiných bakterií, pro ni vymyslí nějaký název. Tedy v jeho definici se vychází z pravé části, dlouhého příběhu, který je pojmenován levou částí, krátkým příběhem.

²¹ Z důvodu snadnější srozumitelnosti může být vhodnější začít těmito komentáři a interpretacemi.

(viz Popper, 1994, 20) Z toho vyplývá, že definice si podle Poppera vždycky žádají až konkrétní problémové situace, a vědec nevytváří více definic, čili neusiluje o větší přesnost, než je nezbytně nutné. (viz Popper, 1995, 25) Ještě jiným způsobem by se dalo říci, že nominalistická definice vytváří určitou teorii na základě praktických důvodů, kdežto esencialistická definice vytváří určitou praxi na základě teoretických důvodů. Z těchto Popperových názorů plyne to, co označuje jako své „**antiesencialistické vyznání**“:

„Nikdy se nenech vtáhnout do vážných debat o slovech a jejich významu. Vážně je třeba brát jen fakta a tvrzení o faktech: teorie a hypotézy; problémy, které řeší, a problémy, které nastolují.“ (Popper, 1995, 20)

II. **Nejistota pozorování, metafyzika, druhy teorií, falzifikace (testování), růst poznání**

Popper **přesnost i jistotu** označuje za **falešné** ideály. (Popper, 1995, 25) Je proti snaze hledat nepochybný základ poznání. Tím však neoponuje pouze racionalistům Descartova typu, ale i proti empiristům. (viz např. Popper, 1995a, 168-169). Podle empiristů je zdrojem poznání smyslová zkušenost a pravdivé tvrzení je takové, které souhlasí se zkušeností, o níž jsme bezprostředně přesvědčeni. Popper však namítá, že **naše tvrzení daleko přesahují** vše, co může být znázorněno v **bezprostřední zkušenosti**: „Každý popis používá *universální* jména...; každé tvrzení má povahu teorie, hypotézy. Tvrzení ‘Zde je sklenice vody’ nelze verifikovat žádnou pozorovací zkušeností.“ Zatímco bezprostřední zkušenost je dána jen jednou, **jazyk**, který užíváme v našich tvrzeních, **obsahuje univerzálie**, tedy **odkazuje na** určité „**zákonité chování**“. (vše Popper, 1997, 82-83) To znamená, že jazyk je vždy založen na pojmech - že nikdy nevnímáme jednotlivé objekty, ale vždy objekty příslušející k určité skupině, kterou označujeme nějakým pojmem, a tedy bezprostřední zkušenosti přikládáme nějaký význam, interpretujeme ji. Popper dokonce ani **nechce hovořit o objektech**, nýbrž o teoriích, protože objekty se vždy vyskytují v nějakých vztazích, jsou nedílnou součástí teorií o těchto vztazích, a navíc si nikdy nemůžeme být

s určitostí jisti, zdali popisujeme objekty nebo pouze jejich vlastnosti (například hmotné objekty mohou být interpretovány jako zvláštní dispozice elementárních částic interagovat).²² (Popper, 1983, 10; Filosofický slovník, 170) Z tohoto důvodu Popper **odmítá indukci** jako prostředek získávání nových dat.

„Každé pozorování je jakási cílená aktivita (nalézt, **ověřit** nějakou **pravidelnost, která je *přinejmenším jen slabě tušena***), aktivita je řízena problémy a kontextem očekávání... Neexistuje žádná pasivní zkušenost, žádné pasivně přijaté asociace... Zkušenost je výsledkem **aktivního zkoumání organismu**, hledání pravidelností nebo neměnných...“ (Popper, 1995, 51)

Popper navíc argumentuje tím, že **všechna opakování**, na nichž je indukce založena, jsou vždy pouze **přibližná**: „Dvě věci... jsou si vždy podobné v jistých ohledech...“ Možných druhů podobnosti je však nepřeberné množství, a proto „obecně předpokládá podobnost, a spolu s ní i opakování, vždy přijetí určitého hlediska“, které je řízeno naším očekáváním. (Popper, 1997, 492-495) Z těchto důvodů neexistuje žádná ostrá dělicí čára mezi „empirickým“ a „teoretickým“ jazykem. (Popper, 1997, 497). Popper prohlašuje: „Věda není systémem dobře jistých dobře ustavených tvrzení; ... nikdy nemůže prohlašovat, že dosáhla pravdy, ba ani její náhražky, třeba pravděpodobnosti.“ (Popper, 1997, 302) a

„Postup vědy není dán skutečností, že se průběhem času hromadí stále více perceptuálních zkušeností. A ani tím, že stále lépe používáme svých smyslů... **Odvážné ideje**, nezdůvodněné anticipace a spekulativní myšlení jsou **našimi jedinými prostředky k interpretaci přírody**... Nezakopáváme o zkušenosti a ani se nenecháváme strhávat proudem zážitků. Musíme být aktivní: **musíme naše zkušenosti ‘dělat’**. Jsme to vždy my, kdo formuluje otázky kladené přírodě... A nakonec jsme to opět my, kdo dává odpověď... **Pouze v naší**

²² To zajímavým způsobem připomíná zmíněnou Kantovu kritiku Descartova „myslím, tedy jsem“.

subjektivní zkušenosti přesvědčení, v naší subjektivní víře, **si můžeme být ‘absolutně jisti’.**“ (Popper, 1997, 304-305)

Avšak navzdory tomu, že Popper odmítá možnost poznání objektivní reality s konečnou platností, píše: „Nevíme: můžeme jen hádat. A **naše hádání je vedeno nevědeckou, metafysickou** (byť biologicky vysvětlitelnou) **vírou v zákony**, pravidelnosti, které můžeme odhalit – objevit.“ (Popper, 1997, 303) Nakonec je tu tedy předpoklad objektivně existujícího světa jako víra. Slova „metafyzika“ je tu zjevně užito v Kantově významu coby „vědy o hranicích lidského rozumu“. Popper proto nakonec připouští, že je „metodologickým nominalistou“, ale ve sporu o univerzálie má blíže k realistům, protože „věří spíše v existenci kosmu než chaosu“. (Popper, 1995, 22)

Popper říká: „kdyby nebyly v přírodě zjevné žádné pravidelnosti, nemohla by existovat žádná pozorování, ani jazyk: žádné popisy a zvláště pak žádné argumenty“. (Popper, 1997, 307) Už když pozorujeme nějaký objekt, vždy si jej zároveň zařazujeme do určité skupiny podobných objektů, která pro nás nese nějaký význam a kterou označujeme jedním pojmem. Ač tedy Popper odmítá, že si můžeme být jisti podobnostmi, které kolem sebe pozorujeme, věří v „**biologickou adaptaci na pravidelnosti**“ (Popper, 1995, 22). To znamená, že organismy jsou biologicky nastavené na to, aby v přírodě vyhledávaly, co se pravidelně opakuje, a označovaly to určitými významy, které jsou důležité z hlediska jejich přežití. Proto přijímá Kantovu tezi, že „náš intelekt... diktuje své zákony přírodě“²³, což sám formuluje tak, že „vědecké teorie jsou dílem člověka“, který se snaží „tyto teorie ve světě zavádět“, avšak odmítá Kantův předpoklad, že existuje poznání, které je a priori platné: „**Naše teorie jsou našimi vynálezy, ale mohou být jen špatně vymyšleným hádáním.**“ (Popper, 1995, 58) Jeho názor se v podstatě shoduje s Lorenzovým názorem na evoluční teorii poznání (viz Lorenz, 1997, 179). Zatímco Kant otázku reality vnějšího světa jednoznačně neřeší, Lorenz i Popper věří, že existuje skutečný svět se skutečnými pravidelnostmi, které se snaží člověk co nejlépe popsat. Pak je nutné předpokládat, že poznání není apriorní, ale vždy již ovlivněné interakcí se světem,

²³ Viz Kant, 1992, 86: „rozvažovací schopnost nečerpá své (apriorní) zákony z přírody, nýbrž předepisuje jí je.“

k němuž se vztahuje. Podle evoluční teorie poznání platí, že poznání se v této interakci stále rozvíjí, což Lorenz vysvětluje na fylogenetické úrovni a Piaget na ontogenetické. Popper se zabývá růstem vědeckého poznání a svou teorií tohoto růstu **připodobňuje k darwinovské teorii selekce** – protože obě jsou podle něj založeny na kritice a zdokonalování. (Popper, 1995, 162, 165) Vědecký pokrok podle Poppera spočívá „ve vyloučení méně zdařilých teorií a v jejich nahrazení teoriemi lepšími... Existuje tudíž konkurence mezi teoriemi – jakýsi druh... boje o přežití.“ (Popper, 1995, 77) Obě tyto teorie jsou ovšem metafyzické. (Popper, 1995, 145, 162) Popper ke svému „metafyzickému realismu“ říká:

„pokud se domníváme, že jsme našli aproximaci pravdy ve formě vědecké teorie, která obstála v kritice a v testech lépe než teorie konkurující; **přijmeme jako realisté tento bod za základ praktického jednání** jednoduše proto, že nemáme nic lepšího... Ale nemusíme jej přijímat za pravdivý: nemusíme mu věřit...“ (Popper, 1995, 145)

Opět jde o to, že Popper nevěří v nepochybný základ poznání a v možnost prokázat správnost nějaké teorie. Jinými slovy, Popper **odmítá verifikovatelnost teorie**, tedy možnost jejího potvrzení, a na její místo klade **falzifikovatelnost**, tedy **možnost vyvrácení** této teorie. Popper hovoří o asymetrii mezi verifikovatelností a falzifikovatelností: zatímco nemůžeme s jistotou odvodit obecná tvrzení z jednotlivých, tedy verifikovat zkušenost, **můžeme zjistit, že jednotlivá tvrzení protiřečí obecným**, tedy falzifikovat ji. (Popper, 1997, 18) Známý je Popperův příklad s labutěmi. Faktem, že všechny labutě, které jsme doposud viděli, byly bílé, nemůžeme dokázat, že všechny labutě jsou skutečně bílé, avšak hypotézu, která tvrdí, že všechny labutě jsou bílé, lze snadno vyvrátit ve chvíli, kdy se setkáme s černou labutí. (viz Encyklopedický atlas filosofie, 234) To znamená, že „pokud nejsou **vědecké teorie** falsifikovány, **zůstávají navždy hypotézami** nebo domněnkami.“ Mezi teoriemi však existuje konkurence. Popper prohlašuje: „... věda je kritická aktivita. Kriticky zkoumáme své **hypotézy**. **Kritizujeme je, abychom našli chyby** v naději, že tyto chyby odstraníme a tak se dostaneme blíže k pravdě.“ (Popper, 1992,

39) Nějakou **novou hypotézu** můžeme podle Poppera za **lepší a bližší pravdě** považovat především tehdy, když **vysvětluje všechno, co úspěšně vysvětlovala stará**, dále když nezahrnuje alespoň některé chyby, které obsahovala stará hypotéza, což je ověřitelné kritickými testy, a nakonec když **vysvětluje věci, které neuměla vysvětlit stará hypotéza**. (Popper, 1992, 39) Pravda je tedy nedosažitelná, ale přesto je možné předpokládat, kdy došlo k jejímu růstu.

III. Objektivní teorie pravdy, objektivní poznání, logické vztahy

Popper v této souvislosti odkazuje na „objektivní teorii pravdy“ a hovoří o „objektivním poznání“. **Objektivní neboli absolutní teorie pravdy** říká, že teorie je pravdivá, když odpovídá faktům, aniž však kdy můžeme poznat, jestli faktům skutečně odpovídá. „Nemáme žádné kritérium pravdy, ale jsme nicméně vedeni ideou pravdy jako *regulativním principem*,“ (Popper, 1976, 224, 226) který nás povzbuzuje v tom, že má cenu vytvářet kritéria pro to, abychom se mohli pravdě co nejvíce přiblížit. Objektivita má vztah k logice:

„je-li jednoznačně formulované tvrzení pravdivé v současnosti, platí navždy a platilo vždy v minulosti: **pravda je nadčasová** (stejně jako nepravda). **Logické vztahy** jako protikladnost nebo kompatibilita jsou **také nadčasové**, a to zcela evidentně.“ (Popper, 1995, 178)

Objektivní poznání je systémem všech možných existujících tvrzení, teorií a hypotéz. Mezi jednotlivými tvrzeními a univerzálními teoriemi existují **logické vztahy**. (Popper, 1995, 82-83) Myslím, že to znamená, že logické vztahy existují i mezi různými universálními teoriemi. Popper říká, že každá teorie vyjádřená tvrzením má svůj logický obsah a svůj informativní obsah, které jsou provázané. **Logický obsah** je „třídou všech... konsekvencí, jež lze z věty nebo teorie odvodit“. Tedy je to vlastně systém důsledků, které logicky vedou z předpokladů oné teorie. Informativní obsah je „množina tvrzení nekompatibilní s teorií“. Popper tím má na mysli, že „věty a teorie nám sdělují tím více, čím více nepřipouštějí nebo vylučují“. To znamená, že **čím více situací teorie vylučují ve svých logických důsledcích, tím více informace nám**

přinášejí. Informativní obsah je tedy **negací obsahu logického**. (vše Popper, 1995, 27) To je vlastně způsob, jakým lze **poměřovat různé hypotézy – deduktivní způsob** (viz např. Popper, 1997, 83). „Nová hypotéza“ může být pokládána za pravdivější než „stará“, jen jestliže s ní logicky souvisí, a více toho vylučuje, tedy více toho zároveň sděluje. To, že **více vylučuje**, rovněž znamená, že je **snadněji falzifikovatelná**. Je pravda, že **falzifikace čili testovatelnost není přesné kritérium** vědeckosti teorie, protože někdy se do vědy zavádějí pomocné hypotézy, které, ať už oprávněně nebo ne, vědeckou teorii „**imunizují**“. Například můžeme prohlásit, že černá labuť není labutí. **Nevědecké** či pseudovědecké **teorie** se však vyznačují tím, že **falzifikovatelné nejsou**, tedy že u nich nelze stanovit, kdy je teorie vyvrácena, jak je tomu podle Poppera například u psychoanalýzy nebo marxismu. (Popper, 1995, 41-42)²⁴ Popper se domnívá, že ve vědě existuje **dogmatická fáze** v době vzniku teorie, a teprve poté **kritická fáze**, „protože kritické myšlení musí mít nejprve něco, co může kritizovat“. V dogmatické fázi, kterou Popper připodobňuje k Lorenzově konceptu učení „vtištění“, se teorie formuje, kdežto v kritické začíná aktivní eliminace chyb. (Popper, 1995, 41, 51)

IV. Směr vývoje vědy

Logické vztahy mezi teoriemi podle Poppera umožňují stanovit „**obecný směr vývoje vědy**“, který postupuje od teorií nižší úrovně obecnosti k teoriím vyšší úrovně obecnosti. Teorie vyšší úrovně je lépe testovatelná a starou teorii (alespoň přibližně) obsahuje. (Popper, 1997, 300) „Stará teorie, i když je překonána, si často zachovává svou platnost jako mezní případ teorie nové; stále se dá použít, aspoň s vysokým stupněm přiblížení, v těch případech, v nichž byla úspěšná dříve.“ (Popper, 1997, 271)²⁵ Jak jsem již zmínil, podle Poppera lepší teorie vždy vysvětluje vše, co vysvětlovala stará, a zároveň i něco navíc. Proto více vypovídá a je lépe falzifikovatelná – protože je obecnější.

²⁴ Například Freud prý prohlásil, že si zvykl považovat za neúplný každý příběh, který dosud nepřinesl léčebné zlepšení. Tedy v psychoanalýze se nedá predikovat, co zlepšení přinese. (viz Hall, 2004, 271)

²⁵ Existuje také formulace, která říká, že stará teorie je zvláštním případem nové. Jako příklad bývá uváděna newtonovská mechanika jako zvláštní případ teorie relativity a klasická fyzika jako zvláštní případ kvantové mechaniky. (viz např. Amsterdamski, 1975, 147-148)

Teorie je vědecká tehdy, není-li na příliš vysokém stupni obecnosti, takže řeší současně problémové situace a lze ji testovat. **Teorie na příliš vysokém stupni** „dávají možná vzniknout nějakému ‘**metafyzickému** systému’“, u něhož je možné, že se s postupem vědy k teoriím vyšší úrovně obecnosti stane testovatelným a tedy vědeckým. Mezi teoriemi, které byly původně metafyzické, ale s vývojem vědy se staly vědeckými, jmenuje Popper například atomismus. Podobné ideje, i ve svých raných podobách, pomáhaly „vnést řád do lidského obrazu světa.“ (Popper, 1997, 301-302)²⁶

Později Popper došel k závěru, že ač jsou **metafyzické teorie nefalzifikovatelné**, „mohou být pro kritiku a argumentaci přitažlivé, neboť **se pokoušejí řešit problémy** – problémy jsou otevřená řešení, která jsou buď **lepší, nebo horší**.“ (Popper, 1995, 144)²⁷ I metafyzické teorie lze tedy mezi sebou poměřovat, a Popper v tomto smyslu kritizuje determinismus, idealismus a subjektivismus, iracionalismus, Schopenhauerův voluntarismus a Heideggerovu filosofii nicoty, a argumentuje ve prospěch indeterminismu, realismu a objektivismu. (Popper, 1995, 144-145)

Popper také hovoří o tom, že **věda se rozvíjí hlavně „díky odvážným myšlenkám**, díky rozvoji nových a velice podivných teorií (jako např. teorie, že země není plochám nebo že ‘metrický prostor’ není plochý), a díky vyvracení starých teorií“ (Popper, 1994, 18) Podle Poppera je cílem vědy obohacování novými poznatky, a nikoli „lopotná“ snaha obhajovat vlastní východiska. (Parusniková, 2007, 63)

V. Objektivita a subjektivita

²⁶ Chápu-li věc dobře, pracuje lepší teorie i s kritérii, s nimiž si neuměla stará teorie poradit. Je tedy detailnější, a v jistém smyslu specifitější. Jako „obecnější“ by mohla být nazvána tehdy, máme-li tím na mysli, že pracuje s více kritérii, u nichž dovedeme díky širšímu kontextu lépe určit míru jejich platnosti v rámci této teorie. Metafyzická teorie je nejspíše taková, která předpokládá nějaké pravidlo, které se vztahuje na všechny situace nebo na příliš mnoho situací, než aby ji bylo možno falzifikovat. Co se týče lepší falzifikovatelnosti, může být snad teorie falzifikovatelnější v tom smyslu, že ji lze méně snadno podrobit nečestným imunizacím. Aby tu však nedošlo k omylu: vyšší úroveň obecnosti jistě neznamená možnost zobecnit teorii na více případů a tím ji učinit riskantnější a tedy snadněji falzifikovatelnou, protože toto zobecnění by se opíralo o verifikaci a induktivní postup, které Popper odmítá.

²⁷ Popper však z neznámých důvodů hovoří o „neověřitelnosti“, tedy neverifikovatelnosti, metafyzických teorií, když přitom žádná teorie podle něj není verifikovatelná.

Popper prohlašuje, že jeho užití termínů „objektivní“ a „subjektivní“ „není nepodobné Kantovu“. Kant podle něj

„používá slovo ‚objektivní‘, aby ukázal, že vědecké poznání musí být *zdůvodnitelné* nezávisle na rozmarech kohokoli: zdůvodnění je ‚objektivní‘, může-li být v principu testováno a pochopeno kýmkoli..., kdo má svůj rozum... Slovo ‚subjektivní‘ se u Kanta vztahuje na naše pocity přesvědčenosti... Zkoumání toho, jak k nim přicházíme, je záležitostí psychologie.“ (Popper, 1997, 24)

Popper hovoří o rozlišení mezi

„**subjektivními zkušenostmi** nebo našimi **pocity či přesvědčeními**, které nikdy **nemohou nějaké tvrzení odůvodnit** (ačkoli se mohou stát předmětem psychologického zkoumání) na jedné straně a na straně druhé **objektivními logickými vztahy**, existujícími mezi rozličnými systémy vědeckých tvrzení a uvnitř každého z nich“. (Popper, 1997, 23)

Empiristické předpoklady týkající se bezprostřední přesvědčenosti o naší smyslové zkušenosti označuje Popper za příklad **subjektivní teorie poznání**. (viz Popper, 1997, 103) Tu jako odpůrce induktivismu **odmítá**. Popper prohlašuje: „Empirická báze objektivní vědy v sobě... nemá nic ‘absolutního’“. Přitom odkazuje na další autory, když říká, že **absolutní** lze vztáhnout naopak **k subjektivnímu a objektivní k relativnímu**. „**Metafyzika je jako věda nemožná...**, protože ačkoli je **absolutno skutečně zakoušeno**, a z tohoto důvodu může být intuitivně pociťováno, přesto **vzdoruje tomu, aby bylo vysloveno ve slovech**.“ (Popper; Weyl in Popper; Reininger in Popper, 1997, 102-103, pozn. 4) Důsledkem je, že „nemůžeme nikdy vědět, co cítí nějaká jiná osoba. Můžeme si o tom vytvořit jen hypotézy.“ (Popper, 1994, 323-324, pozn. 6) Problémem přeložitelnosti „fenomenalistického jazyka“ prožívání do podoby, v níž by mohl být intersubjektivně ověřitelný, se intenzivně zabýval i logický pozitivismus, aniž jej uspokojuvě vyřešil. Někteří jeho představitelé, jako Carnap, označili otázku po realitě zkušenostně „daného“ za „způsob řeči nevědecké metafyziky“ a odmítli se jí zabývat. (viz Fajkus, 1997, 19-21, Sousedík, 2003, 152-153) Popper ovšem nesouhlasí ani s tím, co pokládá za zveličování „nesdělitelnosti mystiky“, jak se objevuje například u Wittgensteina a která také vede k určité formě

odmítnutí metafyziky. Svět sdělitelného a nesdělitelného není přesně ohraničený.
(Popper, 1995, 221, pozn. 301)

Relativita, čili vztahovost, objektivního podle Poppera souvisí se systémem logických vztahů. Popper říká, že „objektivita vědeckých tvrzení spočívá ve faktu, že mohou být intersubjektivně testována“, tedy například pouze když se týkají jevů, které se pravidelně navrací a které může „každý, kdo má nejasnosti, zopakovat.“ (Popper, 1997, 25, Popper, 1994, 186) Popper tu hovoří o „intersubjektivitě“ tak jako logičtí pozitivisté, avšak významný rozdíl spočívá v jeho důrazu na testovatelnost, čili falzifikaci, a nikoli na ověřitelnost, čili verifikaci, vědecké teorie, tedy vlastně teorie o určité zkušenosti. Přesto myslím, že slova „intersubjektivita“ je zde užito poněkud matoucím způsobem. Popper přece prohlašuje, že to, zda se jevy opakují, zda jsou podobné, nelze rozhodnout jinak než hypoteticky. Více lidí může mít shodný subjektivní pocit, tudíž bude intersubjektivně platit, že se určitá věc opakuje, zatímco někdo jiný třeba takový pocit mít nebude. Popper říká, že idea intersubjektivní testovatelnosti je aspektem obecnější **ideje racionální kontroly kritickou diskusí**. (Popper, 1997, 24, pozn. *1) Tuto ideu Popper vysvětluje například takto: **„věda a vědecká objektivita není výsledkem... snahy jednotlivých vědců být ‘objektivní’, ale je výsledkem přátelsko-nepřátelské spolupráce mnoha vědců,**“ kteří mají možnost svobodné kritiky a „velmi vážně“ se **snaží hovořit týmž jazykem**. (Popper, 1994, 186) Na jiném místě zase říká, že **vědy je třeba interpretovat jako „systémy hypotéz“, a nikoli „soubory poznatků“**. (Popper, 1994, 249, pozn. 34) Schopnost hovořit týmž jazykem a v rámci „systémů hypotéz“ je však založena na objektivních logických vztazích mezi užívanými výrazy a hypotézami. Tato objektivita je pak nástrojem, kterým se vědci snaží dosáhnout intersubjektivní při popisu reálného světa – aby v co největší možné míře zajistili, že skutečně mluví o tom samém.

K tomu jim dopomůže i to, když se budou namísto významů jednotlivých slov zabývat tvrzeními o faktech, jak se k tomu Popper vyslovuje v antiesencialistickém vyznání, a když budou raději než o jednotlivých objektech hovořit o teoriích o těchto objektech, protože tvrzení i teorie zahrnují slova a objekty do logických vztahů.

VI. Tři světy, interakce

Popper o objektivitě hovoří i při jiné příležitosti, v souvislosti se svou koncepcí **tří světů**. Těmito třemi světy jsou **svět 1**, čili **svět fyzikálních objektů**, **svět 2**, čili **svět subjektivních zkušeností**, vědomých i nevědomých, a **svět 3**, čili **svět duchovních výtvorů**. Příkladem světa 2 jsou procesy myšlení. Výsledkem procesů myšlení jsou určité **myšlenky**, které procesy myšlení přesahují a **náleží do světa 3**. Myšlení a myšlenky se tedy liší - například v tom, že proces myšlení jednoho člověka nijak nevyvrací proces myšlení druhého člověka, zatímco myšlenka jednoho člověka může vyvracet myšlenku druhého. (Popper, 1995, 173-4, Fajkus, 1997, 49, Popper a Eccles, 1983 38) Myšlenky mohou navíc působit a **mít logické vztahy s jinými myšlenkami** i po smrti jejich tvůrců nebo bez jejich vědomí. Myšlenky jako produkty mohou jedince ovlivňovat bez ohledu na to, kdo je jejich autorem. Tvůrci mohou mít rovněž pocit, že jsou na stopě určité myšlenky, a nakonec ji mohou vymyslet, takže nabudou dojmu, že je hotová – že je tím, co chtěli vymyslet a co již odtud může žít svou vlastní existencí. Právě tak může být nějaká teorie špatně pochopena, jenže tato teorie existuje potenciálně tak dlouho, dokud nebude někým pochopena správně. (viz Popper, 1995, 174-175, 177) Popper za objekty světa 3 považuje zejména **tvrzení čili teorie, problémy a argumenty** (Popper, 1995, 175) a z širšího úhlu pohledu vůbec celý „svět produktů lidské mysli, jako příběhy, vysvětlující mýty, nástroje, vědecké teorie (ať už pravdivé nebo chybné), vědecké problémy, společenské instituce a umělecká díla.“ (Popper a Eccles, 1983, 38). Popper říká:

„... teorie jsou **produkty lidského myšlení**... Nicméně mají určitý stupeň **autonomie: objektivně mohou mít následky**, na něž nikdo nepomyslel a které lze *objevit*; objevit v témže smyslu, v jakém lze objevit existující, ale dosud neznámou rostlinu nebo zvíře. Můžeme říci, že svět 3 je člověkem vytvořen jen ve svém původu, ale jakmile už teorie existují, začnou žít svým vlastním životem: vytvářejí dříve neviditelné důsledky, vytvářejí nové problémy.“ (Popper a Eccles, 1983, 40)

Tyto **důsledky** jsou objektivní a „**ustanovují objektivitu světa 3**“. (Popper a Eccles, 1983, 41) Jako příklad „nezamýšlených a nepředvídatelných následků“ teorie uvádí Popper objev „metody nekonečného pokračování řady přirozených čísel“, jejímž

nepředvídatelným důsledkem byl objev existence prvočísel a později také platnost teorému, že neexistuje žádné nejvyšší prvočíslo. (Popper, 1995, 177) Popper tak oponuje subjektivnímu pojetí, které objekty světa 3 pokládá za „pouhý projev nebo vyjádření poznávajícího subjektu“. (Popper, 1995, 187)

K tomu, aby si teorie mohly začít žít svým vlastním životem, potřebují být nejspíše nějak zaznamenány, například do knih, časopisů, diplomových prací nebo na Internet. Ty jsou samy o sobě objekty světa 1, ale jako nositelé teorií, které nesouvisí s jejich fyzickým vzhledem, jsou představiteli duchovního světa 3. (Popper, 1995, 175)

Fyzické objekty světa 1 slouží také jako impuls pro duševní procesy světa 2, protože člověk coby nositel duševních procesů s těmito objekty nějak zachází. (viz Popper, 1995, 175) Například biolog pozoruje různé objekty přírody, jako zvířata a rostliny, a to za pomoci nástrojů, což jsou opět zároveň objekty světa 3, protože vznikly jako výsledek myšlenkových procesů člověka – například mikroskop musel nejprve existovat ve formě myšlenky, s jejíž pomocí člověk užil nějaké objekty světa 1 jakožto materiály, aby z nich mikroskop sestavil. Vztah všech tří světů můžeme zobecnit následujícím způsobem: **svět 1 slouží jako podnět pro svět 2, a z tohoto podnětu svět 2 vytváří svět 3 a také svět 1 za pomoci světa 3 přetváří.** Tedy: fyzické objekty slouží jako podnět pro to, aby člověk vytvářel teorie, a následkem toho fyzické objekty za pomoci těchto teorií přetvářel. Z toho plyne, že jediným prostředníkem mezi světem 1 a světem 3 je svět 2. (viz Popper, 1995, 177) S tím souvisí Popperova příslušnost k **interakcionismu**. Mezi sebou interagují svět 1 a svět 2, a také svět 2 a svět 3. (viz např. Popper a Eccles, 1983, 37, Popper, 1995, 181) Protože lidské tělo náleží do světa 1, je pravda, že **lidé prostřednictvím vlastních duchovních výtvorů světa 3 přetvářejí i sebe sama.** Popper uvádí příklad trojrozměrného čili perspektivního vnímání dvojrozměrných obrázků a domnívá se, že člověk naší kultury je na vnímání perspektivy na obrázcích tak zvyklý, že se tento způsob vnímání stal fyziologickou součástí jeho mozku, tedy že už vůbec nebo z větší části nepodléhá jeho vůli a vědomé interpretaci. (Popper a Eccles, 1983, 522) Jsou tedy funkce, které se při určitém stupni naučení stávají **automatickými**. Zdá se, že něco podobného platí o jazyce. Popper ukazuje na rozdíl mezi formulováním argumentů prostřednictvím vět, které typicky vznikají s vědomým záměrem, a užíváním slov, k němuž typicky dochází rutinně, takže mu věnujeme pozornost pouze za účelem formulování argumentů. (Popper a

Eccles, 1983, 125) Popper dokonce hovoří o schopnosti zapomenout na sebe sama ve stavu intenzivní mentální aktivity, například

„snažíme-li se pochopit problém nebo teorii nebo vstřebáváme-li nějaký román nebo hrajeme-li na klavír či šachy. V takovém stavu můžeme zapomenout, kde se nacházíme – což je vždy znamení, že **jsme zapomněli na sebe sama. Naše mysl se zabývá s maximálním soustředěním objekty ze světa 3** nebo jejich tvorbou... Nabízí se domněnka, že právě v takových stavech vysoké koncentrace na úkol nebo na problém slouží jak zvířata tak lidé svému biologickému poslání nejlépe... mnohé z toho, co je fyziologické a ‘automatické’ (hra na klavír nebo řízení automobilu) bylo dříve po určité časové období prováděno s tou uvědomělou koncentrací, která je typická pro objevné myšlení... Teorie takového druhu je evidentně interakcionistická: existuje vzájemné působení různých tělesných orgánů a také orgánů a myšlení.“ (Popper, 1995, 183-184)

a pokračuje:

„Za svou racionalitu, schopnost kritického a sebekritického uvažování a jednání vděčíme **interakci se světem 3. Vděčíme** mu též **za svůj psychický vývoj**. Jen díky jemu prožíváme **vztah ke svému poslání**, ke své práci a pocítujeme, jak nás zpětně naše práce ovlivňuje.“ (Popper, 1995, 187)

S interakcionismem souvisí teorie **emergence** neboli „vynořování se“. Podle Poppera je evoluce „kreativní“ či „emergentní“, to znamená, že v jejím průběhu „vznikají nové věci a dochází k **novým událostem s neočekávanými** a... nepředpověditelnými **vlastnostmi**“. Mezi emergentními událostmi Popper jmenuje například emergenci vědomí a emergenci lidského jazyka a lidského mozku. (Popper a Eccles, 1983, 22, 27)

VII. Skutečnost

Se způsobem, jakým svět 3 ovlivňuje duševní procesy světa 2 a jejich prostřednictvím i fyzický svět 1, souvisí Popperovo **pojetí skutečnosti**. Popper píše:

„Zdá se, že jsme ochotni nazývat reálným vše, co může nějak působit na fyzické předměty, např. na stoly nebo židle (a třeba na fotografický film), a nač mohou působit fyzické předměty. Náš svět fyzických předmětů se však velice změnil díky obsahu teorií..., to jest objektů ze světa 3. Tyto objekty bychom tedy měli také nazývat ‘reálnými’.“ (Popper, 1995, 176-177)

Jinde v souvislosti s pojmáním reality Popper připomíná „Landého návrh, aby **fyzicky reálným bylo nazýváno to, co ‘lze nakopnout’** (a co je schopno kopnout zpět, jestliže bylo nakopnuto).“ (Popper, 1995, 220) Nakopávání jako druh důkazu reality má ve filosofii svou historii. Irský filosof George Berkeley proslul svou tezí „esse est percipi“, čili „být znamená být vnímán“. To znamená, že neexistuje nic takového jako vnější substance, ale pouze suma počtů ve vědomí myslícího ducha. Tímto myslícím duchem je Bůh, který lidem dává určitým konstantním způsobem smyslově vnímat ideje všeho, co nás obklopuje, například přírodních jevů, předmětů nebo druhých bytostí, aniž by tyto ideje existovaly „reálně“, v nějakém vnějším světě. Jejich realita je dána tím, že jsou vnímány – tedy tím, že jsou to sumy nějakých počtů. (viz např. Störig, 1991, 255) Spisovatel Samuel Johnson s Berkeleym nesouhlasil a provedl svérázný důkaz toho, že se Berkeley mýlí: při jedné diskusi o Berkeleym, kdy stál s přáteli před kostelem, vši silou nakopl kámen, který ležel na zemi vedle nich, a zvolal: „Tímhle ho vyvracím“. (Popper, 1995a, 18)

Tento důkaz k popření Berkeleyho filosofie samozřejmě nestačí, protože to, co Johnson při nakopnutí pocítil, byla bolest, kterou mu jakožto pocit mohl do mysli Bůh vložit právě tak, jako vjem kamene. Právě tak, jako nemůžeme dokázat, že vjem kamene je něco víc než vjem, nemůžeme dokázat, že vjem bolesti je něco víc, než

pouhý pocit, že mě něco bolí.²⁸ Popper však Johnsonův důkaz chápe spíše jako metaforu, která ukazuje, jakým způsobem skutečnost chápeme:

„To, **co je skutečné, se dítě naučí účinkem, odporem**. Stěna, příčky jsou skutečné. Co je možné vzít do ruky nebo do úst, je skutečné. Skutečná jsou především rozlehlá tělesa, která působí proti nám, která se nám staví na odpor. Hmotné věci: to je základní ústřední pojem skutečnosti a z tohoto centra se pojem šíří dál. **Skutečné je všechno, co na tyto předměty, hmotné věci, může působit**. Tím se voda a vzduch stávají skutečnými a právě tak magnetická přitažlivost, elektrická přitažlivost a gravitace; teplo a chlad i pohyb a stav klidu... Vesmír je skutečný.“ (Popper, 1995a, 18)

Princip skutečnosti tedy podle Poppera spočívá v tom, že „můžeme vysvětlit změny v obvyklém materiálním světě věcí běžné velikosti pomocí **kauzálního působení** entit, které jsou považovány za skutečné“ (Popper a Eccles, 1983, 9): skutečné jsou běžně vnímatelné objekty a dále to, co na ně působí, nebo co s nimi interaguje (viz Popper a Eccles, 1983, 10). Popper mezi příklady uvádí i tento: „... existence atomů se stala všeobecně známou tehdy, když umělý rozpad atomů zapříčinil zničení dvou obydlených velkoměst.“ (Popper a Eccles, 1983, 9) Přitom, jak již bylo řečeno, Popper raději než o entitách a objektech hovoří o teoriích, protože objekty jsou vždy součástí našich teorií o tom, jak tyto objekty působí. Některé z těchto objektů mohou mít v našem chápání vysoký stupeň abstrakce, jako například v subatomární fyzice. Realita nutně neznamená schopnost rozlišit mezi objekty a jejich vlastnostmi. (viz Popper a Eccles, 1983, 10)

VIII. Otevřená společnost

²⁸ Viz například jev fantomové končetiny, která může být také zdrojem bolesti a jiných vjemů. Mimochodem, tak jako u transcendentálních idealistů se tu opět dostáváme k minimálnímu předpokladu existence něčeho, o čem nakonec můžeme nejjasněji říci jen to, že to není subjektem.

Ač Popper často zdůrazňuje, že jeho filosofie vědy se vztahuje k přírodním vědám (viz např. Popper, 1994, 186, Popper, 1997, 300) mnohé myšlenky se snaží zobecnit a učinit z nich **etické principy**, platné v „**otevřené společnosti**“. Mezi takové principy patří například „**princip omylnosti**“, který říká, že kterýkoli účastník diskuse se může mýlit, dále „**princip racionální diskuse**“, který popisuje snahu co nejméně zaujatě zvážit důvody pro nějakou teorii nebo proti ní, a také „**princip aproximace pravdy**“, jenž stanovuje, že v diskusi, která se vyhýbá osobním útokům, se můžeme téměř vždy přiblížit pravdě, a tím dosáhnout lepšího pochopení, a to i když třeba nedosáhneme dohody. (Popper, 1992, 199)

V souvislosti se svou koncepcí otevřené společnosti také kritizuje některé filosofy, jako Hegela, který je podle Poppera obhájcem totalitního státu. (Singer, 1995, 56) Popper odmítá myšlenku, že dějiny mají smysl – například smysl jako záměr Boha či absolutního ducha, který se zjevuje v dějinách. To však znamená, že jsme za dějiny sami zodpovědní, neboť „**přestože dějiny nemají žádný smysl, můžeme jim smysl dát...** Fakta... za nás nemohou rozhodovat, nemohou určovat cíle, které si hodláme zvolit.“ Právě pseudovědy se snaží nahradit naději, že jsme si zvolili správně, **falešnou jistotou „lidské přirozenosti“** nebo dějinného údělu. „**Pohybovat se směrem k cíli** však nemohou dějiny, ale „**pouze my, jednotliví lidé**“. (Popper, 1994, 231, 237-238)

IX. Některé námitky proti Popperovi

Z **námitek**, které vůči Popperovým myšlenkám někteří autoři měli, vybírám tři následující. Vědecký postup podle Poppera začíná odvážnou hypotézou. Otázkou, jak hypotéza vzniká, se ale Popper nezabývá, protože podle něj spadá do oblasti psychologie. Z této hypotézy jsou poté deduktivně odvozovány její důsledky, které jsou následně srovnávány s akty pozorování. (Fajkus, 1997, 40-41) Vzhledem k tomu, že pozorování je podle Poppera vždy zatíženo teorií, není zcela jasné, jak je toto srovnávání prováděno. A co se týče porovnávání teorií, Popperova pravidla pro měření stupně testovatelnosti různých hypotéz nejsou zcela přesvědčivá a existují případy, kdy nelze teorie srovnávat, například u dvou dosud nevyvrácených teorií. (Parusniková, 2007, 63)

První námitka může sloužit jako příklad toho, že v Popperově metodologii bývají spatřovány nepřiznané induktivní postupy. Například Fajkus označuje cestu k nové hypotéze za induktivní. (Fajkus, 1997, 42) Popper by nejspíš namítl, že hypotézy vznikají tam, kde lidé řeší problémy. Induktivně se k teoriím i problémovým situacím lidé dostávají asi v té míře, v níž si nevytvářejí teorie o tom, jaké mají teorie a problémy – tedy musíme předpokládat, že v určitém smyslu jsou v přímém kontaktu s realitou. Jinak by si o ní ani nemohli vytvářet teorie a vnímat určité situace jako problémové. Navíc problémy by se daly označit za druh falzifikace, takže nakonec je indukce potřeba i v situaci, kdy lidé docházejí k poznání, že se jejich očekávání nenaplnilo.

Druhou námitkou jsem se již zabýval v souvislosti s „intersubjektivní testovatelností“. Myslím, že požadavek na intersubjektivitu je jen rozšířením subjektivních teorií poznání, které Popper podobně jako indukci rázně odmítá, a s objektivitou ve smyslu logiky nemá co dělat. Na druhou stranu, uplatnění objektivní logiky je se subjektivitou a intersubjektivitou v praxi provázáno, protože ani objektivní logické vztahy nemohou vyloučit, aby lidé odlišně nechápali význam slov a teorií, které jsou předkládány v logických souvislostech. K této námitce se také vztahuje otázka imunizace některých teorií, tedy otázka, co nás vede k tomu, abychom některé teorie chránili pomocnými hypotézami.

Třetí námitka souvisí s první i s druhou. Mám tu na mysli provázanost volby teorie, kterou se budu zabývat, volby, kterou teorii budu imunizovat, a tedy i kterou budu falzifikovat, a volby, kterou z více nevyvrácených teorií upřednostním před druhou. Ani jednu z těchto voleb nelze vysvětlit objektivní teorií poznání, která je založena na logických vztazích mezi různými prvky. Z Popperových myšlenek se však přinejmenším u některých z těchto voleb, například u volby výchozí teorie, nabízí odkaz k metafyzice. Právě tak jako metafyzicky předpokládáme, že se lidé nacházejí ve skutečném světě, můžeme předpokládat, že si z tohoto skutečného světa vybírají taková témata, která pro mě představují adaptační problémy v rámci evoluce. Proto také Popper navrhuje začít problémovou situací, a nikoli snahou o bezchybné teoretické východisko. Ale to, proč si jeden člověk – v podstatě induktivně - vybere jednu problémovou situaci, jednu teorii, a jiný jinou, je pro něj nejspíše otázkou subjektivity, kterou spojuje s metafyzikou.

„Závan indukce“ (viz Fajkus, 1997, 50), stopu přímého kontaktu s objektivním světem, můžeme tedy označit za stejně metafyzickou jako předpoklad objektivního světa.

X. Popper ve filosofickém kontextu

V poslední části tohoto přehledu bych se rád věnoval Popperově filosofii **v kontextu** dalších teorií, které byly v mé práci zmíněny, a to zejména těch, které souvisejí s Kantem.

Popper s Kantem sdílí jeho pojetí metafyziky jako vědy o hranicích poznání, tedy vědy o věře v to, co už vědět nemůžeme. Důležitý je u něj právě důraz na nevědění a odpor proti všem tendencím, které vedou k hledání jasné pravdy, a nezřídka i k jejímu vnucování ostatním. Proto Popper nesouhlasí s racionalisty předkantovského typu, jako byl Descartes, ani s empiristy v tom, když, Scrutonovými slovy, „nadřazují epistemologii metafyzice“, tedy stanovují výchozí bod správného poznání. V tomto bodě však kritizuje i Kanta, který sice předpokládá, že svět nevnímáme přímo, nýbrž na základě svých myšlenkových schémat, avšak domnívá se, že naše poznání „a priori platí“, tedy je z hlediska subjektu pro něj platným (či „platně konstruovaným“, „platně subjektivním“) a konečným vystižením vnějšího světa. Takové pojetí souvisí s tím, že realita u Kanta nutně dána není, takže subjekt může vnější objekty nikoli poznávat, ale přímo vytvářet – a v tomto smyslu samozřejmě neexistuje žádné neplatné poznání objektů. Na takové Kantovo pojetí potom navazují transcendentální idealisté, kteří se zaměřují nikoli na poznání objektů, ale na sebepoznání nadindividuálního subjektu - ducha. Opačnou, ale komplementární větví, která se v dějinách filosofie po Kantovi objevuje, jsou pozitivisté, kteří z důvodů této „apriorní platnosti“ mohou se světem zacházet, jako by byl člověku přímo přístupný, protože přímo přístupný je pro ně i způsob, jakým člověk svět konstruuje, takže jako by šlo subjekt z popisu světa snadno „odečíst“.

K tomu se však vyjadřuje Piaget, když říká, že člověk nekonstruuje pouze objekty, ale konstruuje i své „nástroje poznávání“, tedy způsob, jakým objekty konstruuje. To znamená, že způsob poznávání není platný a priori, ale postupně se vyvíjí. Proto se u

některých Kantových následovníků, jako u Lorenze a Poppera, hovoří o evoluční teorii poznání. Poznání začíná problémovou situací, na niž se subjekt snaží adaptovat, a při úspěšné adaptaci zlepšuje své poznání – tedy upravuje i způsob, jakým objekty, které s problémovou situací souvisejí, vnímá. Tato myšlenka se objevuje rovněž u Piageta v podobě ustanovování rovnováhy mezi akomodací a asimilací, tedy mezi objektem a subjektem. V takovém pojetí se však již přímo nabízí předpoklad, že vnější svět skutečně existuje, takže subjekt objekty nevytváří, ale konstruuje jen s ohledem na jejich vnější existenci a na svoji potřebu adaptace. Lorenz se na tento adaptační proces zaměřuje z hlediska fylogeneze poznávacího aparátu a Piaget z hlediska ontogeneze. Lorenzovi jeho hledisko umožňuje rozšířit pojetí poznávání, takže druhem poznávání a pokusem o adaptaci jsou pro něj nejen myšlenková schémata, ale například i emoční vzorce, a také mu umožňuje věřit, že poznávací aparát v míře své adaptace odráží vnější svět tím nejlepším způsobem, jehož je schopen. Zato například u Schopenhauera, který kriticky navazuje na transcendentální idealisty, k tomuto vztahu „napětí“ mezi subjektem a objekty nedochází, takže svět se stává nikoli výsledkem úsilí subjektu jej co nejadekvátněji poznat, ale představou. (Störig, 1991, 368)

Důsledkem toho, že Lorenz, Piaget či Popper shodně věří v existenci vnějšího světa (ani u Piageta bych o tom nakonec nepochyboval, například vzhledem k pojmu „limita funkce“), je příklon k interakcionismu, tedy víře, že právě tak, jako je objekt konstruován subjektem, je subjekt konstruován objektem – tedy subjekt konstruuje objekty v mysli, subjekt pomocí kultury přetváří objekty ve vnějším světě a subjekt je sám těmito objekty zpětně přetvářen. Jinak než za pomoci kultury, kterou si člověk zvnitřňuje, a jejích nástrojů, jako je jazyk, které si zautomatizovává, by ani nemohl ujít tu neuvěřitelnou vývojovou cestu od tvora, který asimiluje za pomoci vrozených reflexů, jež u něj fungují jako vrozené spouštěcí mechanismy, k plné kulturní bytosti. Zde nacházím významnou podobnost mezi Popperem a Hegelem, přestože Popper Hegela silně kritizuje.

Popper hovoří o individuálním úsilí dávat dějinám smysl, což nemusí vyvracet představu transcendentálních idealistů o tom, že smysl dává dějinám absolutní duch – protože ten se může zjevovat čistě skrze individuální úsilí. V praktickém důsledku totiž nemusí být vůbec žádný rozdíl mezi tím, zdali je člověk individuálním subjektem, jak věřil Descartes, nebo snad projevem absolutního ducha, jak věřil

Hegel. A právě tak v praktickém důsledku nemusí být rozdíl mezi tím, zdali absolutní duch zápasí o sebepoznání ve svém vlastním odcizení, nebo subjekt zápasí o adaptaci ve vnějším světě, což už jsem ostatně zmínil.²⁹ Zjevuje-li se však absolutní duch v jednotlivcích, pak má pravdu Popper, když říká, že jakákoli společnost nemůže být založena na jistotě dokonalého společenského zřízení, nýbrž na svobodné možnosti jednotlivců vyjádřit svůj názor.

Co se týče pojetí subjektivity a objektivitu, vzhledem k tomu, že pro Kanta je vlastně všechno poznání konstruované subjektem, který nemůže poznat vnější svět, chápe Kant objektivitu jako apriorní platnost, jakou je například poznávání pomocí schémat času a prostoru. Objektivní se vyznačuje tím, že je platné pro všechny, kteří „mají svůj rozum“. Popper však tuto apriornost odmítá, protože podle něj nemůžeme říct, že takový způsob poznávání je definitivní a jednou provždy platný³⁰, a naopak se domnívá, že naše teorie se evolučně vyvíjejí. Jistě proto pojímá objektivitu obecněji jako logiku,³¹ která je evidentně platná pro všechny, kteří jsou ochotni a schopni logicky myslet, ovšem v tom nejširším slova smyslu.³² Takové pojetí objektivitu je dobře slučitelné s Piagetovou představou inteligence jako „pohyblivé rovnováhy“ mezi různými objekty, které společně tvoří logickou síť vztahů a mezi něž patří i decentrovaný subjekt, který sám na sebe nahlíží jako na součást těchto vztahů.

Všechno poznání má prozatímní povahu. To však znamená, že poznání se může zdokonalovat a že se subjekt může stále lépe adaptovat na své prostředí. Přesto existují pravidla, která naopak zůstávají stabilní, podobně jako „pohyblivá rovnováha“ vede k tomu, že určité objekty jsou vnímány jako invarianty, které jsou stejné právě v toku změn. Podle Lorenze jsou to „lidská práva“ a u Poppera bychom to mohli spojit s jeho požadavkem na nezpochybnitelnou možnost kritické diskuse (viz např. 1995a, 177), což je vlastně požadavek, který zůstává ve své dogmatické fázi.

Požadavkem kritické diskuse, stejně jako odporem vůči tomu, že by měla být určována nějaká výchozí jistota poznání či „lidská přirozenost“ se Popper blíží

²⁹ Myslím, že tato analogie platí, přestože může být odkaz na evoluci pro mnohé lidi názornější.

³⁰ Kantovy předpoklady byly založeny na newtonovské mechanice (viz např. Scruton, 1996, 42), jejíž apriorní platnost byla později zpochybněna (viz poznámku 25).

³¹ ač myslím, že nikde to takto jasně nedefinuje, pouze na to často odkazuje jako na samozřejmou věc

³² více viz Čtvrtá část, 4.9.3.

postmodernímu uvažování, i když u něj na rozdíl od postmoderny stále existuje předpoklad objektivní vnější pravdy jako metafyzického „regulativního principu“. To, že je Popper antiesencialistou podobně jako postmodernisté (viz např. Barker, 2006, 21), má tedy poněkud jiný význam – protože svým způsobem Popper celý svůj systém na metafyzice, ovšem kantovské metafyzice, spíše staví. V jeho díle je jasně patrný morální apel, takže kritická diskuse u něj skutečně může mít podobu nezpochybnitelného racionálního imperativu, (viz např. Parusniková, 2007, 126) kdežto v postmoderně je spíše cestou k úniku před vnější mocí, a většinou mívá různé racionální i iracionální podoby smíchané do sebe. (viz např. Barker, 2006, 152)

Předposledním tématem, které bych rád v tomto stručném přehledu zmínil, je Kantův, Piagetův i Popperův důraz na aktivní subjekt. Nabízí se, že právě takové pojetí subjektu má blízko k důrazu na individualitu, protože aktivita subjektu, či dokonce vývoj jeho poznání vybízí k myšlence, že neexistuje jediný vývoj, ale mnoho různých individuálních vývojů, které probíhají jedinečným způsobem. Přesto se Popper, podobně jako Descartes, Kant nebo Piaget zabývají obecným „epistemickým subjektem“, který od témat individuální psychologie abstrahuje. (viz Kratochvíl, 2003, 75; Parusniková, 2007, 174) To však neznámá, že jejich teorie v sobě takový individuální potenciál neobsahují, a to tím spíš, čím tito autoři věří na existenci vnější pravdy a objektivní reality. Myslím, že představa pravdy, k níž se můžeme svým poznáváním přibližovat, je pro psychologii, a zejména pro otázky sebepoznání, vhodnější než postmoderní představa unikání vnější moci, které je však poněkud bezcílné. Podobně se to má například s Popperovou představou růstu poznání a nahrazování teorií obsažnějšími teoriemi v porovnání s postmoderní Kuhnovou představou neslučitelnosti paradigmat (viz Fajkus, 1997, 72, Plháková, 2006, 259) či Foucaultovou představou neslučitelnosti epistém. Myslím, že lidé v psychoterapii spíše zakoušejí okamžiky vhledu, které je ubezpečují o tom, že neunikají před nepravdou, ale spíše se přibližují pravdě, a právě tak že jejich poznání má dlouhodobou kontinuitu. Na druhou stranu, směry podobné postmoderně, jako již zmíněný von Glasersfeldův radikální konstruktivismus, zase každého podporují v tom, aby došel právě k tomu jeho individuálnímu poznání.

A nakonec ještě něco k Popperově myšlence vztahu mezi obsažnějšími a méně obsažnými teoriemi, z nichž ty druhé můžeme označit jako zvláštní případ těch

prvních. Popper zároveň říká, že poměřovat lze i metafyzické teorie. Nabízí se tedy myšlenka, že kritériem poměřování by i zde mohla být schopnost některých teorií jiné teorie obsahovat jako svůj zvláštní případ. V tomto smyslu by bylo možno Popperovu, a také Lorenzovu a Piagetovu, filosofii označit za obsažnější než Kantovu, protože Kanta obohacují tvrzením, že poznání se vyvíjí, takže Kantova teorie by mohla platit pro rozumové poznávání dospělých lidí žijících v jeho kultuře a době. S Kantovými myšlenkami jsou slučitelné i myšlenky Williama Jamese, který se zabývá více individuálním prožíváním, a myšlenky H. G. Meada, který se zabývá sociální psychologií, a to zejména díky jejich odkazu na já jako metafyzický pojem. (viz James, 2004, viz Mead, 2007) Kantovu filosofii by zase bylo možno označit za obsažnější než klasickou racionalistickou filosofii a klasickou empiristickou filosofii, protože Kant popisuje takový způsob poznávání, který je založen na souhrě rozumu i smyslů. Descartova filosofie je tedy zvláštním případem té Kantovy v souvislosti s apriorními schématy abstrahovanými od jejich empirického projevu. Postmodernismus by zase mohl být zvláštním případem té Popperovy, jestliže hovoříme o odmítání falešné jistoty poznání, protože Popperova filosofie navíc obsahuje hledání pravdy. Na druhou stranu je nutno uznat, že postmodernismus se neomezuje na racionální způsoby zacházení s falešnou jistotou, tak jako Popper, a více se zabývá sociálními procesy. Připusťme však, že je možné Popperovu filosofii obohatit o hledisko individuálního poznání, o sociální procesy, a také o „více imaginativní“ způsoby při zacházení s falešnou jistotou a hledání pravdy, a můžeme tím vytvořit teorii, která je nejobsažnějších ze všech, které jsem tu nyní porovnával.

ČTVRTÁ ČÁST: INTERPRETACE A VYUŽITÍ

Nyní bych Popperovy základní myšlenky rád shrnul, ale zároveň je doplnil komentáři a příklady, takže shrnutí volně přechází v mou interpretaci.³³

³³ Z Popperových názorů plyne, že nelze samozřejmě odlišit, kde končí Popperovy myšlenky a kde začíná jejich interpretace. Na druhou stranu, odkazy, které jsem uvedl, čtenáři umožňují, aby se snadno dostal k původním zdrojům, a třeba je interpretoval jiným způsobem.

Jak již bylo naznačeno, Popperova metodologie se zaměřuje především na přírodní vědy, avšak jeho ambicí je vyslovovat se i k metafyzice a obecným etickým principům, ke společenským vědám, a dokonce i k umění (kromě výše zmíněných odkazů viz např. Popper, 1992, 64-81, a Popper, 1995, 52-70). Účelem těchto mých interpretací je tedy rovněž pokusit se je aplikovat do oblasti každodenních situací, které nějak souvisejí s poznáváním pravdy.

4.1 Metodologický nominalismus, antiesencialismus

Popper odmítá zakládat lidské poznání na jistotě. Svým metodologickým nominalismem a antiesencialismem se vlastně vyslovuje proti tomu druhu racionalismu a metafyziky, které kritizoval už Kant. Podle Poppera neexistuje žádný „správný způsob“, jak definovat pojmy. Lepší je pojmenovávat celé problémy, které význam pojmů upřesní podle své potřeby. Největší poznání tedy umožňuje řešení konkrétních problémových situací, s nimiž se lidé setkávají. Na počátku poznání není hledání jistoty, ale naopak vypořádávání se s nejistotou. Tato myšlenka mě upomíná na různé „teoretické debaty“, které občas mezi lidmi propukají. Dejme tomu, že lidé začnou diskutovat o tom, jestli existuje Bůh. Při debatě o Bohu se pak ukáže, že lidé pojmu „Bůh“ přikládají nejrozličnější významy, takže pro někoho je například víra v Boha výrazem slabosti vzít život do vlastních rukou, zatímco pro jiného je naopak výrazem síly důvěřovat, že život má navzdory překážkám nějaký vyšší smysl. K odhalení takových teorií, které se za chápáním slova „Bůh“ nacházejí, však ani dojít nemusí, a to tím spíš, čím budou účastníci debaty přesvědčeni o tom, že jejich pohled je ten správný – a v krajním případě ani nedospějí k myšlence, že vůbec existují nějaké jiné pohledy. To, že hovoří o stejných věcech, ale mají na mysli něco úplně jiného, je pro některé lidi děsivé, protože jim to bere jistotu, že svět je jasný a že se na něm zhruba shodují s ostatními lidmi. K neřešitelným sporům dochází právě tehdy, když lidé užívají stejná slova, ale mají jimi na mysli něco jiného. Pak je snadné názor druhého odmítnout. Slova tedy mohou mít různé významy, a mnohem důležitější, než hledat tyto významy slov, je hledat, co je těmito slovy míněno, tedy vlastně teorie, které lidé vytvářejí k řešení různých problémových situací a pro jejichž vyjádření jsou slova užívána. Myslím, že v našem případě je tedy otázka po tom, jak nejlépe hovořit o Bohu, irrelevantní, máme-li na mysli nějaké obecné pojetí Boha, a nikoli jednotlivá pojetí Boha, která odkazují k tomu, jaké problémové situace jednotliví lidé řeší. V tomto smyslu vlastně neexistuje žádný správný význam slova „Bůh“. A diskuse o Bohu se

stane nejpřínosnější ve chvíli, kdy bude opravdu odkazovat na nějakou problémovou situaci. Tak se teoretická debata stane praktickou ve chvíli, kdy začne mít víra nebo nevíra v Boha zcela konkrétní význam – například když se dotyčný člověk bude rozhodovat, zda má opustit institucionalizovanou víru, která mu už nic nedává, nebo se bude naopak rozhodovat, zdali mu může víra pomoci přijmout určité těžké události jeho života. Úplně největší naději na vyřešení může mít existence nebo neexistence Boha ve chvíli, kdy si takový člověk tuto svou problémovou situaci sám najde a sám se ji rozhodně řešit. Proto ani nemusí být nic špatného na tom, když máme k něčemu nevyhraněný postoj – a to tehdy, jestliže nesouvisí s našimi problémovými situacemi.

4.2 Nejistota pozorování

Popper se s Kantem shoduje rovněž v kritice empirismu, neboť podle Poppera neexistuje ani žádné „správné smyslové poznávání“. Pozorování je vždy aktivní a založené na nějakém at' už sebemeně tušeném očekávání. Existuje mnoho kritérií podobnosti, a tedy kritérií, podle nichž můžeme určité objekty vnímat jako patřící do určité skupiny a podle toho je interpretovat, nebo dokonce vůbec vnímat jejich existenci, jako v případě Cookova korábu. Pokud si chceme způsob svého vnímání jasně uvědomovat a jasně ho sdělovat ostatním, musíme tak činit pomocí jazyka, který má však teoretickou povahu a vždy již stanovuje nějaká kritéria. Můžeme například hovořit o úsměvu, jenže slovo „úsměv“, podobně jako slovo „Bůh“, u každého mluvčího vždy vyjadřuje nějakou teorii, co oním úsměvem je. Stanovím nyní jednoduchou teorii, že úsměv je úsměvem tehdy, když je určitým pohybem úst, který vyjadřuje radost. Jak v takovém případě rozlišit skutečný úsměv od úšklebku nebo od úsměvu, který je strojený? Můžu jednak určit, jaké další znaky se spolu s takovým úsměvem mají vyskytovat, jako například výraz očí nebo živost hlasu, i když nikdy nedojdu k žádnému konečnému výčtu těchto znaků. Jak však například stanovit, od jaké chvíle je již pohyb úst dost široký a hlas dost živý, aby se mohlo začít hovořit o úsměvu? Zatímco zkušenost je kontinuální, jazyk je diskrétní. To znamená, že se nedá přesně stanovit, odkdy začíná úsměv, a právě tak se nedá stanovit, odkdy začíná být jen náznak úsměvu, zatímco jazyk běžně slouží k tomu, abychom buď jasně odlišili úsměv, nebo jeho nepřítomnost. Mám tedy možnost propočítat jednotlivé mimické pohyby a stanovit, jaké jsou jejich hranice při úsměvu, avšak je pravděpodobné, že někdo jiný, kdo se pustí do podobného úkolu, dospěje

k jinému vymezení těchto hranic. Zkušenost tedy nelze ohraničit tak jasně, jak to činí jazyk.³⁴ A nejenže nelze stanovit hranice, myslím, že s jistotou nelze dokonce ani rozpoznat to nejtypičtější, co se nachází uvnitř těchto hranic. Co třeba široký americký úsměv z reklam? Je to typický příklad úsměvu? I když může být jeho podoba přímo ukázková, můžu se ptát, zdali opravdu vyjadřuje radost, což je věc, kterou lze měřit ještě hůř, než vymezit, jak úsměv vypadá. Předpokládejme nyní, že všechny mimické pohyby herce i všechny doprovodné znaky, které mě napadají, hovoří pro úsměv. Budu-li však očekávat, že herci v reklamách své pocity zásadně předstírají, zůstanu nepřesvědčen. V jiném případě se můžu zubícího se herce zeptat, a záleží samozřejmě nejen na jeho odpovědi, ale i na mé ochotě uvěřit mu. A k tomu všemu potřebuji mít nějakou teorii úsměvu, a také teorii toho, co to je „cítit radost“, a teorii toho, za jakých okolností můžu tomu herci věřit, a jistě i další teorie. Je-li tato úvaha příliš složitá, potom navrhuji, že je jednodušší říci, že všechno naše pozorování má teoretickou povahu, což je samozřejmě také pouhá teorie.

4.3 Metafyzika

Jednou z cest, jak se do tohoto teoretizování zbytečně nezaplést, tedy jak přece jen vyjít z nějaké jistoty, je vytvořit si nějaké teorie obecnějšího řádu. Proto se Popper, podobně jako Kant, obrací k metafyzice jakožto vědě o hranicích lidské zkušenosti. Jedním z Popperových metafyzických předpokladů je, že existuje skutečný svět se svými skutečnými pravidly, a my že se ve svých teoriích snažíme k těmto pravidlům přiblížit. Naše teorie tedy nějakým způsobem odrážejí realitu. Jiný metafyzický předpoklad souvisí s evolučním růstem poznání a s naším praktickým jednáním. Popper věří, že jsme schopni volit mezi horšími a lepšími teoriemi a že si ponecháváme takové teorie, které nám umožňují lépe řešit naše problémy. Přitom je jasné, že každý spatřuje problémy v něčem jiném, a proto je zákonité, že lidé vymýšlejí různé teorie, a to pro různé situace.

Další metafyzický předpoklad je možné spatřovat v odkazu na subjektivní zkušenost. Popper nepopírá, že každý člověk má nějakou zkušenost, která je zdrojem jeho vnitřní jistoty v tom smyslu, že je pravdivá, avšak podotýká, že tuto jistotu nelze přesně zachytit ve slovech a nelze ji přesně sdělit jiným – tedy tato vnitřní prožitková jistota nemůže nikdy zdůvodnit nic

³⁴ Tématu vztahu mezi zkušeností a jazykem a dalšími znakovými systémy se ve své práci bohužel nemohou věnovat podrobněji. Viz též Shrnutí, 5.11, část I.

jiného než onen vlastní vnitřní prožitek. Bezprostřední přesvědčenost o významu nějakého tvrzení nebo o pravdivosti nějakého smyslového údaje proto nikdy nemůže sloužit jako jejich potvrzení pro druhé, a dokonce nemůže sloužit ani jako potvrzení pro samotného zakoušejícího. Nikdo nemůže ani druhým ani sobě dokázat, že něco prožívá. Přesto, jak se dá metafyzicky předpokládat, odrážejí vnější skutečnost i situaci prožívajícího, a jsou tedy zdrojem teorií, které si o světě vytváří a které mohou být podobné teoriím, které si o nich vytvářejí jiní lidé, a to v té míře, v níž jsou jejich prožitky podobné. Naše vnitřní prožitky i vnější svět jsou vlastně k našemu poznávání v úplně stejném vztahu – v jednom smyslu oboje přímo zakoušíme, a v jiném smyslu si oboje nepřímou uvědomujeme, poznáváme a zachycujeme v našich teoriích.³⁵ Tato úvaha se u Poppera nevyskytuje, ale díky jeho poznámkám o „absolutní jistotě subjektivní zkušenosti“, kterou nelze sdělovat, ji, myslím, lze odvodit.

Právě jsem řekl, že vnitřní prožitky a vnější smyslové údaje jsou jedno a to samé. Tedy „vnější“ svět vnímáme skrze „vnitřní“ prožívání, a „vnitřně“ prožíváme skrze „vnější“ události, aniž by to šlo oddělit. To znamená, že pro zakoušení platí totéž, co pro smyslové poznávání. Když něco pozorujeme a zachycujeme to v jazyce, nebo v jiném znakovém systému, vždy již o tom vytváříme nějakou, třeba sotva tušenou, teorii, která skutečnost odráží, ale není to skutečnost. A když sdělujeme druhým nebo když je nám sdělováno, co vnímáme a prožíváme, nemáme žádný prostředek, jak zajistit, že vnímáme a prožíváme to samé. Lidé mohou vnímat něco podobného na základě odlišných teorií, a něco odlišného na základě podobných teorií, a navíc také na základě odlišných teorií, ale podobných slov, a podobných slov, ale odlišných teorií. Mé poznání toho, zdali se druhý směje, je založeno na mé teorii úsměvu. Mé poznání toho, zdali se směju já sám, také. Mé poznání toho, zdali se druhý směje tomu, co já, zrovna tak. Omlouvám se všem, kterým tento postoj připadá radikální a kteří se v životě mnohokrát přesvědčili o tom, že se jim vyplatilo *důvěřovat* prožitkům. I já jim metafyzicky důvěřuji, což mi nebrání, abych si nebyl vědom rizik mé víry a nesnažil se je pojmenovat.

³⁵ V textu jsou slova „smyslové poznávání“, „vnímání“ a „pozorování“ užitá v jednom významu, stejně jako jsou v jednom významu užitá slova „zkušenost“, „zakoušení“ a „prožívání“. Přestože v psychologické teorii jsou percepční procesy, tedy smyslové poznávání, druhem zkušenosti, rozdíl mezi oběma skupinami pojmů zde spočívá v tom, že první skupina odkazuje na něco, co je pokládáno za méně osobní a subjektivní než to, na co odkazuje druhá skupina, takže slovo zkušenost má úzkou souvislost s city a vnitřními fantaziemi.

4.4 Druhy teorií, falzifikace (testování), růst poznání, logické vztahy

Je asi jasné, že naše teorie na nás působí nejsilněji tehdy, když o nich nevíme. Můžeme tedy stanovit další metafyzický předpoklad, a to samu skutečnost, že naše poznávání má vždy teoretickou povahu. Vzhledem k tomuto Popperově názoru je jasné, že k odhalování pravdy podle něj nikdy nevede verifikace čili potvrzování, ale naopak falzifikace čili testování našich teorií, protože samo pozorování je založeno na potvrzování určitých očekávání. Pokud však pozorujeme kriticky, můžeme odhalit, že k některým z našich původních očekávání nedošlo. Vedle kritických teorií existují také teorie imunizované, které jsou i při rozporu s pozorováním zachráněny nějakou dodatečně vytvořenou pomocnou hypotézou (či premisou, jak bude zanedlouho nazvána³⁶), která tento rozpor vysvětlí. Nevědecké, mimo vědecký kontext bychom jim třeba mohli říkat „alibistické“, teorie jsou takové, které jsou vždy nebo většinou imunizovány. Jim jsou podobné dogmatické teorie nebo teorie v dogmatické fázi, což jsou teorie, které o testování neusilují, často protože teprve vzniká systém jejich očekávání.

Testováním v našich teoriích odhalujeme chyby a nahrazujeme je lepšími teoriemi. Lepší teorie je taková, která vysvětluje vše, co vysvětlovala původní, a je v ní oproti původní teorii opravená nějaká chyba. Můžeme také říci, že stará teorie je zvláštním případem teorie nové. Nová a stará teorie tedy mezi sebou mají logické vztahy. Nová teorie toho více vylučuje, a proto více sděluje. Zpřesňuje naše očekávání, protože vypovídá více o různých okolnostech, je obecnější. Metafyzické teorie jsou příliš obecné, tedy jejich okolnosti jsou formulovány natolik obecně, že je na úrovni současného poznání nelze specifikovat a testovat. I metafyzické teorie však řeší problémy, a lze je vlastně poměřovat obdobným způsobem jako testovatelné teorie. Lepší metafyzická teorie toho více sděluje, čili nějakým způsobem zahrnuje jiné metafyzické teorie jako své zvláštní případy.

Vztah mezi teoriemi bych rád ukázal na následujícím příkladě. Mějme teorii, že pomáhat druhým lidem je správné. Ta je metafyzická, protože ji nelze nijak testovat zkušeností, což jí neupírá, že problém, který nastoluje, může mít zcela praktický důvod. Dejme tomu, že se snažím zjistit, do jaké míry opravdu lidem pomáhám ve chvílích, kdy si myslím, že jim pomáhám. Můžu třeba předpokládat, že lidé, kterým skutečně pomáhám, mi dají najevo pozitivní emoce. V takovéto podobě lze mou teorii testovat. Nyní je má teorie logicky

³⁶ V textu jsou slova „hypotéza“ a „premise“ užity v jednom významu, i když „premise“ má přímý vztah k sylogismu.

vyjádřitelná jako dvě premisy, „když někomu pomůžu, dá mi najevo pozitivní emoce“ a „nyní jsem někomu pomohl“, a jako závěr, který z nich sylogisticky plyne, a sice že „člověk, kterému jsem nyní pomohl, mi dá najevo pozitivní emoce“. Jestliže jsou tyto premisy platné, bude platit i závěr. Představme si dále, že někdo upadl na zem. Jdu k němu a pomůžu mu vstát, ale on mi začne nadávat. V takovém případě můžu svou teorii imunizovat, takže například zavedu pomocnou premisu, že „když někomu pomůžu, dá mi najevo pozitivní emoce, není-li to blázen“. Tímto způsobem si vlastně nenechám svou teorii, tedy dosavadní logiku svých úvah, rozbourat, takže budu trvat na tom, že já se chovám podle správné teorie, a naopak ten, komu jsem chtěl pomoci, podle nesprávné.³⁷ Za určitých okolností to nemusí být špatný postup, protože se možná skutečně chová špatně. Mám však i druhou možnost, a sice zpochybnit, že má teorie je správná, a pokusit se zjistit proč. Tak se můžu dozvědět, že mou teorii chápe jinak, než jsem očekával. Mezi premisy jeho teorie samostatnosti třeba patří: „když upadnu a nejsem schopný sám vstát, jsem méněcenný“. Že mu příběhnu na pomoc, může brát jako známku toho, že ho nepovažuji za schopného vstát, a tedy že ho pokládám za méněcenného, na což zareaguje tím, že mi začne nadávat. Abych podobným situacím do budoucna předešel, můžu svůj systém premis obohatit, takže nyní budu mít tři premisy, a sice: „když někomu pomůžu, dá mi najevo pozitivní emoce, je-li má pomoc vyžádaná“, „nyní někomu pomáhám“ a „má pomoc je vyžádaná“, což ověřím tím, že se osoby v nouzi zeptám, jestli o pomoc stojí. Nová teorie je se starou logicky provázaná a vysvětluje všechno, co vysvětlovala stará, a naopak odstraňuje problém, který obsahovala stará teorie. Nová teorie toho také více vylučuje - oproti staré teorii navíc vylučuje pozitivní emoce u člověka, kterému jsem pomohl, aniž by mě o to žádal, - a proto je obsažnější. Tím není zdaleka řečeno, že nová teorie je pravdivá, avšak je určitě pravdivější než teorie stará, protože dovede vysvětlit více situací. Tak by tomu nebylo pouze v případě, kdyby bylo jasné, že nic takového jako nevyžádaná pomoc neexistuje, což myslím nikdo tvrdit nebude. Tato teorie však neříká, že situaci nevyžádané pomoci skutečně rozpoznám – ovšem zavedení nové premisy jistě zvyšuje pravděpodobnost, že tuto situaci ve správnou chvíli rozpoznám, oproti situaci, kdy jsem s touto premisou vůbec nepočítal. I svou obohacenou teorii můžu samozřejmě testovat zkušeností a pokládat ji za prozatímne platnou až do chvíle, kdy zjistím, že jsem se někoho zeptal, jestli o pomoc stojí, on přitakal, ale pak mi pozitivní emoce stejně najevo nedal. Proto

³⁷ Svým způsobem se jedná o normální rozvinutí mé teorie pomoci, ale způsobem, který ji odvádí od hlavního tématu, a sice snahy zjistit, za jakých okolností lidem pomáhám. Zmíněná imunizující premisa může být tedy součástí nové podoby teorie, ale sama o sobě by mě odvedla k jinému tématu, například k tématu „jak rozpoznat blázna“.

se můžu dále zamýšlet například nad tím, jak poznám, že je pomoc vyžádaná, protože mohou existovat lidé, kteří pomoc neodmítnou, přestože o ni nestojí. A můžu pak, například, vytvořit novou premisu, v níž bude obsaženo, že lidé, kteří teatrálně dávají najevo, že něco potřebují, ale sami si o to neřeknou, o pomoc ve skutečnosti nestojí, což budu opět testovat zkušeností. Takovým způsobem můžu postupovat ke stále lepší teorii, která bude zahrnovat stále více premis, jimiž se budu řídit, a která bude logicky provázaná s předchozími, takže bude obsahovat všechno poznání, které obsahovaly staré teorie, a ještě něco navíc. Tímto popisem může vyvolán dojem, že si myslím, že lepší teorie je vždy ta složitější, což jistě pravda není. Myslím však, že čím více možných premis si uvědomuji, tím jsem nejspíše schopnější tyto premisy porovnávat, takže můžu přijít na to, že některé z nich patří k sobě a tvoří ve skutečnosti jedinou premisu, nebo že některé z nich jsou důležitější než jiné. Tak roste složitost i jednoduchost teorie, protože ten, kdo je schopen zacházet se složitější teorií, lépe pozná, kdy má které premisy vzít v úvahu. Jak jsem již řekl, pouhé uvědomění existence určité premisy zvyšuje pravděpodobnost, že rozpoznáme chvíli, kdy je ji vhodné uplatnit – podobně jako nám naše uvědomění, že pozorování má teoretickou povahu, pomáhá zacházet s našimi teoriemi ve prospěch poznání. Myslím, že se to dá označit jako zkušenost, a že zkušenost znamená jednoduchost jako důsledek schopnosti zacházet se složitostí. Pokud to dobře chápu, jednoduchost zde vlastně znamená Popperovu vyšší míru obecnosti. Některé teorie jsou označeny jako metafyzické, protože zobecňují to, co na současné úrovni vědy nelze testovat. Například teorie zahrnující premisu „ten, komu pomůžu, mi dá najevo pozitivní emoce tehdy, když intuitivně vycítím, že pomoc potřebuje“ je možná pravdivá, ale musí být označena za metafyzickou, protože na současné úrovni vědy intuici nelze testovat, pokud ji ovšem neučiníme méně obecnou a tedy testovatelnou tím, že najdeme některé specifitější projevy toho, co označujeme za intuici, například nějaký vlastní tělesný pocit, nebo jemné neverbální signály, které osoba, které se chystáme pomoci, vysílá. A co se dogmatické fáze teorií týče, mimo vědecký kontext bude setrvávání v ní jistě běžnější, tedy lidé často nebudou aktivními hledači a testovateli pravdy, a je naopak pravděpodobné, že se zastaví na určitém stupni složitosti své teorie - protože, jak již bylo řečeno, touží po světě, který je pro ně srozumitelný, i za cenu četných imunizací.

Kdybychom si však představili dokonalou teorii, pak by to byla teorie, která zahrnuje tolik premis, kolik je různých kritérií, která dopad mé pomoci ovlivňují. Tímto logickým způsobem bychom se tedy hypoteticky dostali k objektivitě vnějšího světa, o níž nyní pohovořím.

4. 5 Objektivita, skutečnost, znovu logické vztahy

Popper hovoří o objektivitě ve dvou různých významech. „Objektivní čili absolutní teorie pravdy“ znamená, že je-li něco pravdivé, je to pravdivé, aniž o pravdivosti toho víme nebo ne, a výrok o tom je pravdivý trvale. To, co je pravdivé, tedy pravdivě vypovídá o objektivních pravidelnostech vnějšího světa. Podle Kanta je objektivní to, co „nezávisí na ničích rozmarech“. Existence vnějšího světa na ničích rozmarech nezávisí. Takové pojetí má blízko i k tomu, co Popper nazývá skutečným. Skutečné je podle něj to, co na nás působí, tedy klade nám odpor³⁸, a Popper uvádí hezký příklad tyček v dětské postýlce, které jsou skutečné, protože ať s nimi dítě lomcuje, jak chce, tyčky neroztáhne a ven z postýlky se nedostane, protože tyčky jsou silnější než on a kladou mu odpor, takže nejsou závislé na jeho rozmaru, jestli tyčkami projde nebo neprojde. Napadá mě, že tento odpor je vlastně výstižným příkladem způsobu, jakým může být naše zkušenost falzifikována. Nyní se však opět vrátím k myšlence o „rozmarech“.

Na rozmarech totiž nezávisí ani logické vztahy, které jsou podle Poppera rovněž objektivní a trvale pravdivé, a mohou být pochopeny každým, „kdo má svůj rozum“. Popper v tomto smyslu hovoří o „objektivním poznání“, což je systém všech existujících teorií, mezi nimiž existují logické vztahy. Tento systém je tedy objektivní, protože je logický. I každá teorie je v systému svých premis a závěrů logická. Teorii je třeba pochopit, nebo i rozvinout podle její logiky, a toto pochopení nezávisí na ničích rozmarech. Vnější svět i systém teorií tedy existují objektivně a pro všechny společně, a to na rozdíl od individuální zkušenosti a smyslového poznávání, které jsou subjektivní a nikdy, jak Popper říká, nemohou druhým „odůvodnit tvrzení“.

Rád bych objektivitu logiky ilustroval na následujícím příkladě. Představme si, že nějaká žena řekne svému manželovi: „cítím vůči tobě vztek“. To je její názor, subjektivní pocit. Muž se může jen domnívat, co tím žena chtěla říct, protože její pocit mohl být způsoben třeba tím, že špatně spala. Avšak řekne-li žena svému muži: „když mluvíš sprostě, cítím vůči tobě vztek“, vložila již do své věty nějaký objektivní vztah mezi dvěma událostmi, takže její vztek

³⁸ Ve stejném smyslu v textu hovořím o „kladění odporu“, „odporování“, „působení“, „odporování našim rozmarům“ a „usměrňování“.

se dá logicky popsat premisami „když mluvíš sprostě, cítím vůči tobě vztek“ a „ted' mluvíš sprostě“ a závěrem „cítím vůči tobě vztek“. Mezi výrokem „cítím vůči tobě vztek“ a výrokem „když mluvíš sprostě, cítím vůči tobě vztek“, je změna perspektivy, takže druhý výrok muži umožňuje, aby se nad ním zamyslel z neosobního pohledu logických vztahů mezi určitými událostmi, který je stejný pro jeho ženu i pro něj.³⁹ Přesto však takovéto objektivní vyjadřování k úspěšné komunikaci nestačí, a to z důvodu, o němž Popper mluví v souvislosti s neexistencí správného významu slov. Příkladem již byla nejen „diskuse o Bohu“, ale i nedorozumění týkající se slova „pomoc“ mezi člověkem, který pomáhá, a člověkem, který se cítí méněcenný. Slovo má vždy svůj význam v nějakém tvrzení, tedy v rámci nějaké teorie. Zde máme slovo „sprostě“ a slovní spojení „když mluvíš sprostě“. Problém je v tom, že není žádný správný význam toho spojení, a žena i muž ho mohou chápat zcela odlišně, takže muž mu například porozumí v souvislosti s užíváním hrubých slov, zatímco žena má na mysli také tón, jakým manžel mluví. Představme si, že z dohody mezi ženou a mužem vyplyne pravidlo v podobě premisy „Když tě požádám, abys nebyl sprostý, ty přestaneš“, avšak po nějaké době žena muže poprosí, aby nebyl sprostý, ale on nepřestane - tedy dojde k tomu, že teorie, jejíž je tato premisa součástí, bude vyvrácena zkušeností. Žena a muž si budou situaci dále vysvětlovat a ukáže se, že došlo k nedorozumění způsobenému právě tím, že každý slovní spojení „když mluvíš sprostě“ chápal jinak, takže společně zdokonalí premisu do podoby „Když tě požádám, abys nepoužíval sprostá slova a nekřičel, ty přestaneš“.⁴⁰ Jiným způsobem, jak říct, že zdokonalování teorií spočívá v tom, že si ve svých premisách uvědomujeme více možných událostí, a tím zvyšujeme pravděpodobnost, že tyto události v pravý čas rozpoznáme, je tedy říci, že vyjasňujeme význam slov v nich užitých. A jestliže Popper podotýká, že naše teorie nikdy nepopisují svět dokonale, znamená to také, že nikdy nemůžeme ani vysvětlit význam slov, která máme na mysli, a že si dokonce to, co máme na mysli, ani sami dokonale nikdy neuvědomujeme. Při řešení praktických problémů tedy nejde

³⁹ Tuto logičnost a nelogičnost výroků by šlo dále zkoumat, takže například větu „když mluvíš sprostě, cítím vůči tobě vztek, a proto by ses tak neměl chovat“ bych označil za nelogickou, protože chybí vysvětlení logické vazby mezi „cítím vůči tobě vztek“ a „neměl by ses tak chovat“. Naproti tomu výrok „když mluvíš sprostě, cítím vůči tobě vztek, a proto tě prosím, aby ses tak nechoval“ nelogický není, protože vyjadřuje subjektivní prosbu zasazenou do objektivních logických vazeb mezi „mluvíš sprostě“ a „cítím vůči tobě vztek“. Myslím, že dobrá komunikace je založena na rozlišení toho, co je platné individuálně, subjektivně, a toho, co je platné obecně, objektivně.

⁴⁰ Jako jiné pravidlo dobré komunikace mě napadá co nejlepší znalost premis jiných lidí. Myslím, že když muž sprostě zařve, ale dá najevo, že ví, že udělal něco, co se jeho ženě nelíbí, tak se žena mnohem spíš uklidní. Zrovna tak v případě herce z reklamy by mě mohl herec o svém nehraném úsměvu přesvědčit tím, že by řekl: „Já vím, že si asi myslíte, že všichni v reklamě předstírají, a já také někdy předstírám, ale mně se tohle auto opravdu líbí a rád v něm jezdím, takže se směju přirozeně.“

o to, abychom dosáhli „pravého významu slov“, ale abychom pokud možno užívali ten samý význam slov, jako druzí – a logika je nástroj, který to umožňuje. Sama o sobě však porozumění nezaručuje – jinými slovy objektivita nezaručuje intersubjektivitu. Popper to tak neříká, ten naopak říká, že „objektivita vědeckých tvrzení spočívá ve faktu, že mohou být intersubjektivně testována“, avšak zároveň mluví o nesdělitelnosti zkušenosti, čili nemožnosti zajistit, že něčí zkušenost se shoduje se zkušeností někoho jiného. Růstem objektivit se však zvyšuje pravděpodobnost intersubjektivit, tedy možnost, že dojde k úspěšné komunikaci.

Popper takovou komunikaci, která slouží k hledání pravdy, označuje jako „přátelsko-nepřátelskou spolupráci“ mnoha lidí. Tito spolupracující lidé jsou přátelští v tom, že se snaží hovořit stejným jazykem a s ohledem na logické vztahy toho, o čem mluví, a jsou nepřátelští v tom, že se snaží své myšlenky navzájem kritizovat. Lidé díky tomu mohou přicházet s odvážnými myšlenkami, protože vědí, že myšlenky, které jsou dobré, se v „přátelsko-nepřátelském“ prostředí prosadí nebo povedou k lepším teoriím. Je to vlastně jedna podoba toho, co Popper označuje jako skutečné, tedy toho, co odporuje našim rozmarům a čemu my, jestliže jsme přesvědčeni o své pravdě, můžeme zpětně také odporovat.

4.6 Tři typy argumentů

Myslím, že kritika při úspěšné nebo neúspěšné komunikaci může vycházet ze **tří typů argumentů**, z nichž nejdřív zmíním dva. Buď se někdo domnívá, že někdo jiný udělal chybu ve smyslovém poznávání či zkušenosti, tedy vnímal či zakoušel něco chybně. Nebo se domnívá, že někdo jiný udělal chybu v logickém odvození, tedy nepochopil linii nějakých myšlenek. Argument prvního typu by Popper spojil se „subjektivní teorií poznání“ a argument druhého typu s „objektivní teorií poznání“, a postavil by se za „**objektivní argument**“ a proti „subjektivnímu argumentu“ (a to přestože, jak jsem řekl, spojuje intersubjektivitu s objektivitou takovým způsobem, který naznačuje spíše odvození podle „subjektivní teorie“). Podivnost subjektivního argumentu možná nevynikne ve spojitosti se smyslovým poznáváním, jako vynikne ve spojitosti se zakoušením. Říci: „vidíš to chybně“, třeba ve větě „nikdo z nás ostatních to nevidí, takže to asi vidíš chybně“ totiž nepůsobí tak absurdně jako říci: „prožíváš to chybně“, jako ve větě „nikdo z nás ostatních to tak neprožívá, takže to asi prožíváš chybně“. Je to absurdní právě kvůli subjektivitě vidění a prožívání, která nemůže nic zdůvodnit druhým. V tom případě by ale možná bylo lepší hovořit o „**intersubjektivním**

argumentu“ a o celé teorii, jejíž je součástí, jako o „intersubjektivní teorii poznání“. Tím by se také vysvětlilo, proč naše smyslové vnímání a zkušenost podle Poppera nemůžou nic odůvodnit, ale přesto si jimi můžeme být „absolutně jisti“. Jistota je to v té míře, že je subjektivní, nesdělitelná, ba osamělá.

Někdo může namítnout, že „vidět“, tedy smyslově poznávat, a „prožívat“, tedy zakoušet, jsou dvě různé věci, protože na smyslovém poznání se můžeme shodnout mnohem spíše než na zakoušení, ale já tvrdím, a pokud dobře chápu, i Popper tvrdí, že to dvě různé věci nejsou. Nemůžeme očistit naše smyslové poznání, aby se stalo základem jistoty, že vnímáme správně, právě tak jako nemůžeme očistit naši zkušenost, abychom si byli jisti, že správně prožíváme. To mnohem spíše můžeme očistit naše argumenty, aby byly logické. Něčí smyslové vnímání nebo prožívání se nedá dokázat či vyvrátit, ale dá se mu lépe porozumět. A snažil jsem se tu ukázat, že se mu dá porozumět podobě, jako rozumíme logice nějakého argumentu. Ale ještě i nějak jinak, a o tom právě teď pohovořím v souvislosti s opravdovým „subjektivním argumentem“.

Myslím, že **subjektivní argument** by mohl vypadat nějak takto: „já to, co ty vidíš, nevidím; jsi si jistý, že to opravdu vidíš?“ nebo „já to, co ty prožíváš, prožívám jinak; proto s tebou nemůžu souhlasit“, a to dokonce i se vsuvkou „přestože to, co říkáš, je logické.“

Před chvílí jsem „přátelsko-nepřátelskou spolupráci“ připodobnil ke skutečnosti objektivního světa, který nám „klade odpor“. Přesto si myslím, že skutečnost objektivního světa se projevuje především v jednom z těchto tří argumentů. Není to ani „intersubjektivní argument“, protože skutečnost se nezakládá na tom, jestli druzí, i kdyby jich byla naprostá většina, prožívají nebo vnímají něco jiného než já. Není to ani „objektivní argument“.

Logické odvozování sice nutí myslet logicky, avšak, jak namítal Kant, lze jím obhájit všechno možné, takže je to spíše nástroj k odhalení skutečnosti. A co subjektivní argument?

K „odporování“ či snad usměrňování tu dochází na základě pocitu neboli subjektivní zkušenosti. Není to však jenom usměrňování člověka, s nímž autor argumentu nesouhlasí. Můžeme-li tomuto výroku věřit, potom se jedná i o vnitřní usměrňování, takže v tom, aby s druhým souhlasil, autorovi samotnému nějak brání jeho pocit.

Napadají mě nyní dvě otázky. První zní: V čem takový subjektivní pocit vypovídá o skutečném objektivním světě? Co se této otázky týče, myslím, že není způsob, jak zažít

objektivní svět bezprostředněji než prostřednictvím toho, jak mi „odporuje“ v mých pocitech a jak mě jimi usměrňuje. V té míře, v níž věřím svým pocitům, tedy můžu věřit, že je to objektivní svět, který se skrze ně projevuje, protože já jsem jeho součástí. Dříve jsem řekl, že odpor, který nám skutečnost klade, je výstižným příkladem situací, kdy je naše zkušenost falzifikována. Zde tedy máme takovou situaci, kdy je zkušenost falzifikována pocitem – pocitem, že s něčím nemohu souhlasit a musím to dát najevo. Takový pocit možná přišel zcela nečekaně a neznámo odkud, takže se v prožívání autora onoho argumentu prosadil až jakoby proti jeho vůli a rozrušil dosavadní proud jeho logických úvah. Zdá se, že je to právě to nejsubjektivnější, co se v jeho zkušenosti projevilo nejbezprostředněji, takže se ve svém odporujícím účinku projevilo jako skutečné. To znamená, že **zdroj objektivity skutečného světa bychom snad mohli hledat především v tom, co bývá běžně označováno za její pravý protiklad – v pocitech a emocích, a to když naši zkušenost falzifikují**, tedy hýbou s námi proti naší vůli.

Druhá otázka zní: V čem může být takový pocit důležitý i pro druhého? Co se týče této druhé otázky, myslím, že důležitá je opět víra v pocity. Jestliže věřím, že jsou pocity druhého skutečné, potom můžu předpokládat, že budou klást odpor, tedy budou falzifikovat mé přesvědčení, že jeho pocity pro mě nejsou důležité, a můžu rovněž předpokládat, že vypovídají něco o mně samotném, protože já patřím do stejného světa jako on. I skrze vědomí subjektivity jiných se tedy můžeme přiblížit k objektivitě, která se intersubjektivně jen zdánlivě podobá.

S tím souvisí závěr celé této úvahy. Dříve jsem řekl, že naše subjektivní prožitky mají něco společného s objektivním světem, protože v jednom smyslu prožitky i svět „přímo zakoušíme“, a v druhém smyslu si je „nepřímo uvědomujeme, poznáváme a zachycujeme v našich teoriích“. Nyní své tvrzení zesílím a řeknu, že myslím, že **subjektivní prožitky a objektivní svět jsou jedno a totéž** - jedno bezprostřední, a přece s jistotou nepoznatelné, jedno, co nám klade odpor a nezávisí na našich rozmarech, a také náš jediný zdroj pravdy. Jestliže jsem tedy řekl, že jistota prožitků je nesdělitelná a „osamělá“, myslím si i to, že právě ona vede sice dále od intersubjektivity lidí, ale blíže k objektivitě světa.

Tím bych interpretaci Popperovy filosofie pro účely své práce zakončil, přestože se zde bohužel nedostalo na ty snad nejzajímavější z jeho myšlenek, týkající se tří světů, interakce (která zahrnuje naši možnost vyvíjet proti skutečnosti, která nám klade odpor, také „protiodpor“), „dělání zkušeností“, emergence či zapomínání na sebe sama v duchovních objektech světa tři.

Zatímco Popper se zabývá vědeckým poznáním, má interpretace se, jak jsem již řekl, zaměřila na oblast „každodenních situací, které nějak souvisejí s hledáním pravdy“. Jejich každodenností mám na mysli, že se netýkají vědeckého, ale osobního poznání, které může mít význam právě jen pro jednotlivce a pro řešení jeho individuálních problémových situací – ale v tomto smyslu více souvisí s jeho osobním prožíváním, od něhož se při vědeckém poznání, přinejmenším v současné podobě vědy, abstrahuje. Proto jsem se na rozdíl od Poppera podstatně více zabýval subjektivní zkušeností, jíž se však, jak jsem se snažil ukázat, dá v jeho teorii najít pevné místo.

4.7 Shrnutí Popperových názorů na objektivitu a subjektivitu, komentář

Nyní bych rád vrátil k ústřednímu tématu své práce a shrnul, co Popper říká o objektivitě a subjektivitě, objektu a subjektu, a o některých dalších souvisejících pojmech, jako o skutečnosti, metafyzice a absolutnu, a také o intersubjektivitě, a rád bych tyto informace uspořádal. Přitom rozliším dva významy, v nichž Popper slovo „objektivita“ užívá.

1. **objekt:** Popper raději než o objektech hovoří o teoriích, protože objekty jsou vždy součástí nějakých teorií, které o nich máme a které jim dávají status samostatných objektů, a nikoli třeba vlastností jiných objektů. Nevíme tedy, jaké objekty existují, ale objekty popisujeme ve svých teoriích.
2. **objektivita v prvním smyslu:** Objektivní neboli absolutní teorie pravdy říká, že to, co je pravda, je objektivní neboli absolutní, tedy platí to, ať už o tom víme nebo ne. S konečnou platností tuto pravdu poznat nemůžeme. Popisujeme ji však ve svých teoriích. Myslím, že tuto objektivitu je třeba odlišit od následující objektivity.

3. **objektivita v druhém smyslu:** Jako objektivní poznání Popper označuje systém všech teorií, mezi nimiž existují objektivní logické vztahy. Objektivita v tomto smyslu je relativní a je zejména výsledkem „přátelsko-nepřátelské spolupráce“ více lidí. Teorie jsou v rámci svých systémů objektivní i proto, že mohou mít objektivní nezamýšlené následky.
4. **objektivita (shrnutí):** Popper dále říká, že objektivní je nezávislé na rozmarech kohokoli a že může být pochopeno kýmkoli, kdo má svůj rozum. Myslím, že první formulace dobře platí pro obě pojetí objektivity, a druhá formulace pro druhé pojetí.
5. **skutečnost:** Skutečné je to, co klade odpor a co působí na objekty, které běžně pokládáme za reálné.
6. **subjektivita:** Subjektivita se vztahuje na pocity přesvědčenosti o smyslovém poznání nebo subjektivní zkušenosti. Subjektivita je absolutní, metafyzická a je zdrojem jistoty, ale vzdoruje tomu, aby byla vyslovena ve slovech, a nikdy nemůže odůvodnit nějakou teorii.
7. **intersubjektivita:** „Objektivita vědeckých tvrzení spočívá ve faktu, že mohou být intersubjektivně testována“. To může být chápáno ve smyslu subjektivity, tedy že intersubjektivní je to, co je pozorováno více subjekty, nebo ve smyslu objektivity, tedy že intersubjektivní je to, k čemu se lze přiblížit pomocí objektivity (v druhém smyslu).
8. **racionalita:** Racionalita je založena na kritické diskusi.
9. **metafyzika:** Můžeme metafyzicky věřit v pravidelnosti vnějšího světa a v to, že za základ svého jednání přijímáme teorii, která tyto pravidelnosti popisuje tím nejlepším způsobem, jaký známe, a také v to, že máme subjektivní zkušenost, která je zdrojem jistoty. Metafyzické teorie jsou možná pravdivé, ale jsou na příliš vysokém stupni obecnosti.
10. **absolutno:** Objektivita jako to, co platí bez ohledu na naše znalosti. Také subjektivita jako zdroj jistoty.

Rád bych nyní většinu těchto pojmů spojil do **jedné teorie**, v níž rozliším dva druhy objektivity, ale jinak budu (kromě poslední věty v části o subjektivitě) stále vycházet z Popperových myšlenek:

- A. **vnější objektivita čili skutečnost**, což je objektivita **v prvním smyslu**: Je to objektivita vnějšího světa, jehož existenci **metafyzicky předpokládáme**. Tento svět je nám společný a jeho zákonitosti platí pro nás **pro všechny stejně**. Je **absolutní**, je to zdroj našeho poznání, i když v našich teoriích je vždy poznatelný jen přibližně. Je skutečný, protože nám „klade odpor“, působí na nás.
- B. **vnitřní objektivita čili logika**, což je objektivita **v druhém smyslu**: Je to objektivita **systému všech teorií**, které vypovídají o vnějším světě i o čemkoli v něm; teorií, mezi nimiž existují logické souvislosti. I tento logický systém je nám společný a platí pro nás **pro všechny stejně**, tedy jsme-li ochotni logicky myslet. Je **relativní**, dává smysl jen v poznání vnitřních vztahů tohoto systému. Umožňuje racionalitu a kritiku.
- C. **subjektivita**, tedy subjektivita **smyslového poznávání a zkušenosti**, jejichž **vztah k objektivnímu světu metafyzicky předpokládáme**. Je **absolutní**, je **zdrojem pocitů přesvědčenosti** každého jednotlivce, ale nemůže být vyslovena a nemůže dokázat pravdivost žádné teorie. Z toho by se dalo vyvodit, že **ve své úplnosti** není nikdy společný a **nikdy neplatí stejně ani pro dvě osoby**.

Tuto teorii bych rád nyní upravil a doplnil, a také se vyjádřil k otázce intersubjektivity.

4.8 Návrh vlastní teorie objektivit a subjektivit

Jak jsem již navrhnul, **objektivita vnějšího světa a subjektivita prožívání jsou vlastně jedno a totéž**. I Popper oboje spojuje s termíny „absolutní“ a „metafyzický“, a na oboje by šlo dobře aplikovat jeho pojetí skutečnosti. Oboje bychom mohli shrnout pod termíny „skutečnost“, „pravda“ či „zdroj našeho poznání“, pod Kantovými „noumena“, nebo pod Piagetovým „limita funkce“.

Při takovém pojetí subjektivity ale potřebujeme ještě jiný význam subjektivity jako něčeho individuálně poznávaného. Tím jasně odlišíme subjektivitu v „absolutním smyslu“ a subjektivitu nějaké individuální teorie. Toto rozlišení jsem měl ostatně na mysli, když jsem hovořil jednak o „**přímo zakoušené**“, a jednak o „**nepřímo poznávané zkušenosti**“. Napadá mě, že by se též daly nazvat **zakoušenou subjektivitou** a **poznávanou subjektivitou**, nebo dokonce **objektivní zkušeností** a **subjektivní zkušeností**.

To, že tvrdím, že **objektivita vnějšího světa a subjektivita prožívání ve smyslu objektivní zkušenosti, jsou jedno a totéž**, by pro někoho mohlo znít nepochopitelně, protože v obecném chápání jsou lidé tyto dvě složky spíš zvyklí ostře odlišovat. Připomenu na tomto místě, že Lorenz prohlašuje, že každému duševnímu jevu, například vjemu či afektu, který se u člověka objeví, odpovídá něco reálného ve vnějším světě. Zde mám zejména na mysli prožitky ve smyslu pocitů a emocí, které nám podle Popperova pojetí skutečnosti kladou odpor. Usměrnují naše procesy myšlení, takže logicky nepromýšlíme cokoli, ale jen to, co nám naše prožitky „dovolí“. Docela výstižně to formuluje Jung: „Byl bych neurotický, kdybych viděl věci jinak, než jak mi říkají mé instinkty; můj had – jak říkají primitivové – by byl úplně proti mně.“ (Jung, 1992, 135) Když přesto přijmeme další Popperovo tvrzení, a sice že naše poznání se v žádné chvíli nezakládá na jistotě, ale všechno poznání má teoretickou povahu, potom musíme uznat, že i tento „had“ má teoretickou povahu, a proto se může mýlit – či snad můžeme říci, že svého hada můžeme v určitých situacích zaměnit za něco jiného, co nám nikoli vymezuje, ale omezuje náš pohled, čili pole, v němž jsme schopni uplatnit svou logiku. To je dokonale imunizovaná teorie, ale snad je imunizovaná proto, že je metafyzická. Tato metafyzická teorie zní: můj had mi v mých instinktech a pocitech říká pravdu, ale já mu někdy nemusím dobře rozumět nebo ho můžu zaměnit za něco jiného. Metafyzicky však předpokládám, že existuje a že mě nějakým způsobem jakožto „regulativní princip“ ubezpečuje o tom, že existuji jako „pravý já“ – Jung by řekl „bylostné Já“⁴¹, které se shoduje se světem v tom smyslu, že jeho vědomí

⁴¹ což je překlad německého „das Selbst“, pro který se rozhodli čeští překladatelé Jungových vybraných spisů (viz např. Jung, 1999)

„už není onen přecitlivělý sobecký uzlíček osobních přání, strachů, nadějí a ctižádostí, které je vždy třeba kompenzovat nebo korigovat nevědomými protitendencemi; místo toho je to funkce vztahu ke světu objektů, která jedince přivádí do absolutního, závazného a nezrušitelného svazku se světem jako celkem.“ (Sharp, 1991, heslo „Collective Unconscious“⁴²)

Musí však být připomenuto, že i idea pravého já „jen mezním abstraktním pojmem, jako třeba Kantova ‘věc o sobě’“ (Jacobi, 1992, 69), je tedy metafyzická. A právě v tomto hraničním metafyzickém smyslu se subjektivní prožívání pravého já shoduje s objektivním světem – je *logickým* vyústěním předpokladu, že čím lépe se znám, tím lépe si dovedu uvědomit, kdy a jak mé subjektivní prožívání ovlivňuje mou schopnost vidět objektivně – takže právě za osobním prožitkem dokážu vidět něco obecnějšího. Hypotetická dokonalá znalost vlastního prožívání logicky znamená i hypotetickou dokonalou znalost vnějšího světa, tedy i sebe sama, pozorovaného jakoby zvnějšku. Podle Junga je metafyzická idea pravého já také „etickým postulátem“ (Jacobi, 1992, 69) – tedy Popperovým „regulativním principem“.

Vedle tohoto tématu, které se však stane pochopitelnějším, když budeme skutečně hovořit o objektivním světě a objektivní zkušenosti, existuje ještě jedno obtížněji pochopitelné téma, a to se týká **vztahu mezi přímo zakoušenou zkušeností a nepřímo poznávanou zkušeností, tedy mezi objektivní a subjektivní zkušeností**. Avšak zatímco předchozí téma může vyvolávat údiv kvůli shodě mezi oběma jevy, toto téma může vyvolávat údiv kvůli jejich **rozdílnosti**. Mezi objektivní a subjektivní zkušeností je skok. Zatímco objektivní zkušenost můžeme přímo zakoušet, o subjektivní zkušenosti můžeme hovořit, ale nikoli naopak. Připomíná mi to otázku, kterou položil analytický filosof G. E. Moore, když se ptal, jak je možné, „že moje víra v to, že mám dvě ruce, je méně jistá, než validita všech filosofických důkazů, které mohou být uvedeny, aby ji vyvrátily?“ (Scruton, 2005, 303) Již dříve jsem řekl, že vlastní zkušenost nelze dokázat a nelze ji jasně sdělit ostatním. Nikdy nemáme jistotu, že víme, co druhý zakouší, ani že druhý ví, co zakoušíme, a dokonce ani to, že víme, co zakoušíme my sami. Vzpomeňme na příklad sexuální orientace, který jsem uvedl v souvislosti s postmodernou. Nemáme žádný prostředek, jak komukoli dokázat, že jsme heterosexuální

⁴² v českém překladu Sharp, 2005, 74

nebo homosexuální, nebo ho přimět, aby to pochopil. Co je však podivnější, nemůžeme dokázat ani to, že máme dvě ruce – tedy že opravdu vnímáme dvě ruce.⁴³ Rozdíl je jen v tom, že lidé o něčem takovém běžně nevedou spor. Jedná se o otázku reality zkušenostně daného, kterou jsem zmínil už v souvislosti s logickým pozitivistou Carnapem, jenž ji označil za způsob tázání „nevědecké metafyziky“, (viz Fajkus, 1997, 19) tedy za problém, který nelze vyřešit, a proto je lepší se jím vůbec nezabývat. Filozofové jako Popper budou raději hovořit o metafyzické víře, tedy víře v to, že existuje vnější svět a naše prožívání a vnímání ho nějak odráží. To, že máme dvě ruce, dokázat nemůžeme, ale můžeme v to věřit. Je to velmi prosté, a je s podivem, že některé filosofické školy se tomuto kroku tak vehementně brání. Víra má svá úskalí, protože věřit se dá v existenci čehokoli, dvou rukou, heterosexuality či mimozemšťanů s duchovním poselstvím, ale obcházení nezodpověditelných otázek situaci nevyřeší. Myslím, že Popperova víra je odvážná, protože uznává, že neexistuje nic jasně daného – přestože se v praktickém životě chtě nechtě chováme, jako kdyby většina z toho jasná byla. Ale ti odvážnější z nás si nechávají v záloze pochybnost, kdyby ji snad mohli potřebovat.⁴⁴

Stejný metafyzický skok, jako mezi tím, co zakoušíme a co poznáváme, se nachází i mezi tím, co zakouší nebo co poznává víc lidí. Otázka po realitě zkušenostně daného tedy úzce souvisí s problémem **intersubjektivit**y, který byl obtížně řešen nejen v logickém pozitivismu, ale například i ve fenomenologii. (viz Fajkus, 1997, 21) Jedná-li o stejný problém, potom i zde můžeme pokrčit rameny a říci, že nevíme jak, ale že věříme, že skutečná komunikace je možná. To jsem měl na mysli, když jsem se o několik stránek dříve vyslovil proti intersubjektivitě, ale pro objektivitu společného světa, „která se intersubjektivitě jen zdánlivě podobá“. Víra, že lidé žijí v jednom světě a že jejich prožitky tedy mají míru podobnosti, která se zvyšuje, čím blíže jsou ve svém prožívání hypotetické objektivní zkušenosti, nemá co dělat s jistotou, založenou na tom, že já a naprostá většina lidí vnímáme to samé. Může nás to podpořit ve víře ve společný svět, ale nemůžeme na tom založit kritérium pro to, co je nebo není správné vnímání. Ale nejedná se jenom o otázku víry a vědění. Nemyslím, že

⁴³ Znovu bych odkázal na bolest fantomové končetiny, a také na to, čemu se říká „hysterická slepota“. Nemůžeme nikomu dokázat, že vidí, když prožívá to, že nevidí. Můžeme být maximálně přesvědčeni o tom, že vidí, ale dokázat to nemůžeme.

⁴⁴ Problém je také řešen ve dvou významných teoriích pravdy, a sice korespondenční a koherenční. (viz Filosofický slovník, 1998, 407) Pro další pojetí pravdy, které znovuobjevil Heidegger ve starořeckém pojmu alétheiá, jímž korespondenční teorii pravdy kritizoval (Filosofický slovník, 1998, 18), viz též poznámku 9 a Shrnutí, 5.11, části D a M.

intersubjektivita je správná, jen když je založená na víře. Jde o to, odkud tato víra přichází. I kdyby byl celý zbytek světa proti mně, neuznám, že se mýlím, když to tak nepocítím.

Věřím, že ta pravá víra ve vnější objektivitu a tedy intersubjektivitu přichází z vlastních pocitů, ze subjektivity. Hovořit o této subjektivitě co nejlogičtěji potom znamená zvýšit naději, že druzí účastníci rozhovoru mým prožitkům porozumějí, a tedy zvýšit šanci, že jsme v rozhovoru ušli kus cesty od subjektivity k intersubjektivitě za pomoci vnitřní objektivity.

Touto úvahou se už ale vracím zpět ke své **teorii subjektivity a objektivity**, která ve své doplněné podobě obsahuje **tři složky**:

1. skutečnost, která se projevuje zároveň v **objektivním světě** ve smyslu **vnější objektivity**, a zároveň v **subjektivní zkušenosti** ve smyslu **zakoušené subjektivity/objektivní zkušenosti**
2. v podobě **subjektivních teorií** ve smyslu **poznávané subjektivity/subjektivní zkušenosti**,
3. které tvoří **objektivní logický systém** ve smyslu **vnitřní objektivity**.

4.9 Využití: Tři složky rozhovoru

Co s takovou teorií? Téma subjektivity a objektivity je velmi široké, týká se například otázek skutečnosti či poznání, ale hledám-li nějaké konkrétní uplatnění, myslím na kontext, v jakém jsem o ní právě mluvil. Rád bych nyní zkusil obhájit názor, že tato teorie je vhodným (i když nikoli nutně jediným) filosofickým základem pro zásady vedení rozhovoru. Nyní budu podrobněji komentovat jednotlivé složky, z nichž třeba důvody pro toto tvrzení vyplynou, a budu při svém komentáři používat i některé další Popperovy myšlenky, o nichž jsem dříve mluvil. Poté se zmíním o tom, že tyto zásady, případně techniky na nich založené, již v některých komunikačních a terapeutických technikách využívány jsou.

„Účastníky“ se v mém komentáři rozumí účastníci rozhovoru, který může mít například povahu jednání, kde bude účastníků více, nebo povahu motivačního rozhovoru, koučování či terapie, kde může být pouze jediný účastník, nepočítáme-li někoho, kdo tento rozhovor vede, jako mediátora, facilitátora, terapeuta, kouče a tak podobně. Nikdo takový být případně nemusí, takže účastníci povedou rozhovor sami.

4.9.1 První složka: objektivní svět a objektivní prožívání

První složka říká, že existuje pravdivý objektivní svět se svými zákonitostmi a pravdivé objektivní prožívání každého člověka se svými zákonitostmi, a ty jsou nepoznatelné, ale víme, že existují a můžeme se k nim aspoň snažit přiblížit. Odkazují na jeden jediný svět, který obývají všichni účastníci rozhovoru, a jejich prožívání tento jediný svět zrcadlí.

Tato složka je především **metafyzická** a umožňuje účastníkům věřit, že případné dosažení shody není pouze účelové, ale nějakým způsobem **odráží jednotu světa** a také **vztah individuálních prožitků účastníků k této jednotě**. Na samotném způsobu vedení rozhovoru se ale neprojevuje.

4.9.2 Druhá složka: subjektivní prožívání

Druhá složka se týká subjektivní zkušenosti ve smyslu individuálních teorií, které si účastníci rozhovoru dělají o sobě, jeden o druhém či o jiných skutečnostech ve vnějším světě. Tato složka je především empirická, protože účastníci tyto teorie skutečně verbalizují. I zde se však vyskytují metafyzické předpoklady. První z nich říká, že jejich teorie se nějakým způsobem vztahuje ke skutečnosti, avšak důležitější je druhá, podle níž neexistuje jiné poznávání než teoretické. Tedy jejich teorie jsou opravdu pouze teorie, které nikdy nemohou dosáhnout platnosti objektivní skutečnosti. Výstižnější by zřejmě bylo mluvit o názorech či o dojmech. Je tomu jednak proto, že slovo „názory“, a snad ještě více slovo „**dojmy**“ v sobě neobsahuje jiný nárok, než nárok na to popsat vlastní duševní stav, a jednak proto, že slovo „teorie“ již asociuje význam logické provázanosti v sobě samé i s jinými teoriemi.

Tato druhá složka účastníkům rozhovoru umožňuje odpoutat se od toho, co si myslí, že by „měli“ říkat, a dokonce „měli“ vnímat a „měli“ cítit, tedy od intersubjektivit ve špatném

slova smyslu, a přiblížit se skutečné subjektivitě, tedy svým vlastním dojmům. Účastníci jsou zároveň vyzýváni, aby si dojmy druhých lidí nebrali osobně, protože jsou to subjektivní dojmy, u nichž je vědomě zdůrazňována jejich individuální platnost. I sami autoři těchto dojmů jsou vyzýváni, aby tyto dojmy brali jako své soukromé vidění. Slovo „soukromé“ naznačuje i to, že případné velmi silné dojmy zejména negativního rázu může být vhodnější vyslovovat v nepřítomnosti osob, jichž se týkají. V jiném případě budou účastníci upozorněni na to, že by mohli svými dojmy tomu, koho se týkají a kdo je slyší, ublížit. Variantou by tedy mohlo být, že tyto dojmy vyjádří jinak, například je napíše na kus papíru nebo si je jen představí. Je také možné podporovat účastníky v tom, aby svoje dojmy vyjadřovaly nikoli jako myšlenky, ale jako pocity, emoce a tělesné dojmy, tedy na dojem „má žena je hloupá“, může ten, kdo rozhovor vede, reagovat otázkou „co přitom cítíte?“ nebo „jak se ten dojem projevuje ve vás?“, zejména má-li pocit, že autor výroku říká své dojmy příliš věcně a chladně. K tomu se ale váže důležité pravidlo. Tato druhá složka může být velice citlivá, protože emoce by se mohly u některých účastníků snadno vymknout kontrole, a to i kdyby to tito účastníci zdánlivě nedali najevo. Je tedy velmi žádoucí, aby ten, kdo rozhovor vede, v této části zasahoval minimálně a nevnucoval účastníkům své vlastní dojmy, nebo jen velmi jemně, například větou „teď se vám při tom chvěje brada“, a také je nepodporoval v silnějším vyjádření dojmů, než by mohli sami unést. Ostatně, jedná se o **dojem, u něhož není určena jeho souvislost s pravdou nebo s prožitkovou hloubkou**. Ovšem, zároveň se jedná o dojem **právě jednoho určitého účastníka** rozhovoru, a nikoho jiného.

4.9.3 Třetí složka: objektivní logické vztahy

I třetí složka je především empirická. Tato složka pracuje s **dojmy** tak, že je **dává do nějakých logických souvislostí**. Tyto souvislosti mohou být velice jednoduché. Je například důležité, aby si účastníci uvědomovali rozdíl mezi dojmem a faktem. Dojmem může být třeba: „jsi hloupá“, kdežto faktem: „myslím si, že jsi hloupá“. Druhá z těchto vět je fakt týkající se subjektivního dojmu autora výroku, a jak vidno, dokonce nepotřebuje ani žádné zdůvodnění, aby se stal faktem. Tím není řečeno, že tento fakt už opravdu říká, že druhý člověk je hloupý – a je důležité, aby autor výroku skutečně slyšel své „myslím si“. Jde spíš o to, že autor může takovouto logickou formulací svůj dojem zrelativizovat, vytvořit si od něj odstup.

Hledání důvodů, tedy výrok typu: „podle mého názoru jsi hloupá, protože se se mnou nikdy nebavíš o ničem jiném než o dětech a o jídle“, by bylo možné označit za falešně objektivní, a to do té míry, že může účelově vybírat určitá fakta a ty navíc nadměrně zobecňovat. I s takovým výrokem se však dá dále logicky pracovat, například dotazem: „takže hloupý je ten, kdo se s vámi nebaví o ničem jiném než o dětech a o jídle?“ Lepším výrokem, než tím, který generalizuje skutečnost, že „se se mnou někdo nebaví o ničem jiném než o dětech a o jídle“, by však byl výrok: „když se se mnou bavíš o dětech a o jídle, napadá mě, že jsi hloupá“, který nadměrně negeneralizuje. Ještě lepší by bylo, tak jak bylo navrhováno v souvislosti s druhou složkou, převést výrok „jsi hloupá“ na nějaký pocit, který něco říká o autorovi výroku, například „když se se mnou bavíš o dětech a jídle, cítím nudu“, nebo ještě lépe například „když se se mnou bavíš o dětech a jídle, chce se mi spát“.

Další nápady k této „prakticky uplatňované logice“ byly uvedeny při interpretaci Popperovy filosofie.

Tam bylo v jedné poznámce uvedeno, že velmi důležitá je schopnost rozlišovat subjektivní a objektivní - ale ve smyslu rozlišování osobních dojmů a logických souvislostí, nikoli ve smyslu rozlišování vlastních názorů a objektivní pravdy, jak se to zpravidla chápe. Druhé pojetí se odvážím označit za bezcenné, protože objektivní pravda je nepoznatelná, takže vše jsou mé názory, případně intersubjektivně přejaté názory.

Co se sylogismu týče, už jsem v souvislosti s ním nějaké příklady uváděl. Rád bych nyní sylogismus komentoval. Sylogismus samozřejmě uvádí různé výroky do jedné struktury, která za předpokladu, že při rozhovoru užíváme slova ve stejném významu, umožňuje předpovědět, jak se kdo za určitých okolností zachová. Tak se projevuje skutečnost, že logika nás nutí myslet a jednat určitým objektivním způsobem. To však neznamená, že premisy, tedy předpoklady, v tomto sylogismu, z nichž je logicky vysuzován závěr, jsou samy o sobě logické. Naopak se může jednat o čistě subjektivní dojmy, jako v případě premis „když jsem na návštěvě u své tchýně, chovám se nelogicky“ a „jsem na návštěvě u své tchýně“, které teprve vedou k logickému závěru „chovám se nelogicky“. Dokonce se domnívám, že premisy, nejsou-li závěrem jiného sylogismu, jsou vždy subjektivní, takže v nich má logika třetí složky mé teorie pevné ohraničení subjektivitou druhé složky. Jsme logičtí v pevně daném rámci svých zcela subjektivních předpokladů, a pokud si tyto předpoklady uvědomíme, můžeme se

rozhodnout, zda svou logiku rozšíříme, tedy zda premisy učiníme závěry jiného sylogismu, nebo nikoli. „Víš, já to tak prostě cítím, a nevím proč,“ by mohlo být příkladem takové premisy, za níž už logika dále nejde.

Jak jsem již také řekl, logika je pouhým nástrojem a nezaručuje, že všichni lidé si vytvoří stejná očekávání. V případě sylogismu jde o význam různých jeho výroků, které mohou být interpretovány různými způsoby, jako například výrok „přijdeš včas“, který může pro účastníky jednoho rozhovoru nést zcela odlišné významy. Již jsem mluvil o tom, že řešením je vytváření více premis a jejich zpřesňování. To sice může někdy být velice úmorná činnost, ale úspěšná a uspokojivě přesná komunikace to často vyžaduje – zejména tehdy, když mají lidé velmi odlišné subjektivní prožitky, které je vedou k tomu, že význam slov interpretují zcela odlišně. O tomto nebezpečí jsem však již také mluvil. Problém souvisí také s logickou zásadou identity, kterou je snadné dodržet v logice, která pracuje s proměnnými, takže lze snadno zaručit, aby proměnná „A“ zůstala proměnnou „A“, ale v „praktické logice“ je to nemožné, ač je to pro dohodu mezi lidmi velmi důležité. Výsledkem odlišného chápání zásady identity může být, že něčí chování je interpretováno jako nelogické, a přitom z pohledu aktéra logické je, jenom má z jeho pohledu jiný význam, což si ani nemusí uvědomovat. Ostatně, každé slůvko „proč“, jako v otázce „proč jsem se tak rozčílil?“, se ptá po důvodu a je tedy snahou něco logicky pochopit.

Myslím si dokonce, že kdykoli už o něčem přemýšlíme, nemůžeme myslet nelogicky – že **na logice** (stejně jako na jazyce, který uvažuje diskrétně, a nikoli kontinuálně⁴⁵) je vlastně **založené celé uvědomování**. Naznačoval jsem to už v souvislosti s příkladem „nelogického chování u tchýně“. Jako nelogické může být vnímáno především chování, které je definováno neurčitou proměnnou, ale to neznamena, že je to chování, které nemá určitý cíl. Například napíšu-li na papír „2+2=5“, může být mé chování logické, chci-li napsat něco, co bude proti logice určitého systému, v tomto případě aritmetického. Mám-li takový záměr, potom je *logické*, že jsem ho vyjádřil třeba tímto způsobem. I ke snu přistupujeme tím způsobem, že v něm hledáme nějakou logiku jeho druhu, která určuje zásadu identity tak volným způsobem, který je v bdělém životě nemožný, avšak bez této logiky by nám sen vůbec nic nesděloval. Výkladem snu a jeho obtížností máme na mysli vlastně to, že vycházíme z předpokladu, že je logický, ale my musíme jeho logiku odhalit.

⁴⁵ Viz též Shrnutí, 5.11, část I.

Tím se vlastně vracím ke zvláštní myšlence, zmíněné v první části mé práce, a sice že svět poznáváme jako logický a pravidelný, a jednu logickou teorii nahrazujeme obsažnější logickou teorií, což jako by dokazovalo, že pravidla ve vnějším světě, právě tak jako ve snu, který se snažíme pochopit, skutečně existují – nebo přinejmenším, že nemůžeme myslet takový svět nebo takový sen, který je bez pravidel. Hovořím-li tedy v této práci příležitostně o nelogičnosti, myslím tím spíše logiku, v níž jsou proměnné definovány příliš volně, nebo v níž existují předpoklady, kterým příjemce argumentu nerozumí, nebo které si autor argumentu neuvědomuje. Někde na hranicích logiky jsou potom naše dojmy, a mimo tyto hranice je absolutní metafyzické „ne-já“.

4.10 Odkazy na jiné psychologické zásady a techniky

Řekl jsem, že některé zásady, případně techniky, použitelné při vedení rozhovoru, které lze z Popperovy filosofie odvodit, se již s úspěchem používají. Zmíním některé z nich, které sám pokládám za velmi užitečné, a zkusím je s Popperovými myšlenkami spojit. Přitom bude uveden i kontext, z něhož vycházejí.

zásada/technika	kontext ⁴⁶	Popper	komentář
nebrat klientovi jeho „teorii“, když mu místo ní nemáme co dát		máme jen teorie a jedna teorie není lepší než druhá, pokud není jedna zvláštním případem druhé	můžeme tedy klientovi nabídnout obohacení té jeho teorie
zrcadlení – jemně přeformulovávat klientovy dojmy a teorie	psychoterapie zaměřená na klienta	snaha hovořit a myslet tímž jazykem v rámci „přátelsko-nepřátelské diskuse“	
nechat klienta hovořit o tématech, s nimiž přišel on, nevnučovat mu vlastní	psychologické koučování	metodologický nominalismus – je vhodné začít skutečnou problémovou situací	
ptát se klienta na výjimky;	psychologické	falzifikace – hledat, kdy	testování teorie; rovněž

⁴⁶ U zásad/technik obecnějšího rázu není kontext uveden. U dalších je uveden takový kontext, v němž jsem se s nimi poprvé setkal, i když se jejich užívání nemusí omezovat pouze na něj. Pro „zrcadlení“ viz např. Kratochvíl, 2000, 56. Zásady/techniky z psychologického koučování (a případně též systemické terapie) jsem čerpal z volitelného semináře „Psychologické koučování“ na katedře psychologie FFUK, který v letním semestru 2005 vedl Radvan Bahbouh, a ze supervizí v RC ianus, které od podzimu 2006 do podzimu 2007 vedla Štěpánka Podrazilová. Další kontexty zmíněny nebyly, jako například mediace či nácvik asertivity, i když i v nich by se jistě našly nějaké paralely.

také technika d'áblův advokát – navrhovat něco, čemu kouč sám nevěří; také logické rozvíjení jeho myšlenek, někdy absurdně	koučování	teorie neplatí	zmírňování absolutnosti teorie, když s ní klient není spokojen
nechat klientovi jeho vlastní tempo		teorie v dogmatické fázi	viz níže
chtít, aby klient specifikoval obecné výroky	psychologické koučování	snaha učinit z imunizované či metafyzické teorie teorii na nižším stupni obecnosti, která je testovatelná	
hledání energie	psychologické koučování	skutečnost, která „klade odpor“	v tomto případě spíše energie, která klienta pouští tam, kde je volný prostor

V tuto chvíli je též nutno připomenout jeden významný rozdíl v kontextech, na něž už jsem narazil. Popper svou filosofii rozvíjí pro účely vědy, kdežto já ji zde aplikuji pro účely oblasti pomáhajících profesí. V této oblasti nebývá primárním cílem kritizovat klientovy teorie, byť by to bylo za cílem, aby našel nějaké lepší, ale spíš umožnit mu najít teorie, s nimiž bude spokojen – byť to budou teorie v dogmatické fázi nebo teorie imunizované. Tato zásada však nemusí platit tehdy, když je třeba při práci s klientem direktivnějšího zásahu.

Předložil jsem tu svou teorii subjektivity a objektivitu a pokusil se ji aplikovat pro praktické účely vedení rozhovoru. Jedná se spíše o náčrt, který měl tuto teorii lépe přiblížit, a nehodlám jím konkurovat zavedeným, někdy elegantně jednoduchým postupům typu psychologického koučování. Jak jsem řekl, jedná se více o teoretický rámec, který měl vyjádřit mé názory na témata související se subjektivitou a objektivitou a který lze modifikovat pro mnoho kontextů.

4.11 Návrh na teorii intersubjektivitu

Na závěr této kapitoly bych rád zmínil ještě jiný z kontextů, který mi připadá poměrně ilustrativní. Je jím problematika určování duševní normality. Existují různá pojetí normality a abnormality, z nichž velmi běžné je pojmání abnormality jako odchylky od sociálních norem. Lidé tak často za nenormální označují jedince, kteří se pro ně chovají nepochopitelně, neočekávaně a zcela odlišně. (viz např. Hall, 2004, 242) S jiným, ale sympatickým pojetím

jsem se setkal u Junga, který píše: „pokud mně [někdo]dovede vysvětlit sám sebe takovým způsobem, že cítím, že s ním mám kontakt, potom ten člověk není duševně chorý.“ (Jung, 1992, 44)

Dříve, při interpretaci Popperových myšlenek, jsem dal příklad rozvinutí „teorie pomoci“, takže obsahovala více premis, a prohlásil jsem, že nemůžeme ověřit, které premisy platí a které ne, ale pouhé vědomí určité premisy zvyšuje pravděpodobnost, že včas poznáme, kdy platí – a proto je tato rozvinutá teorie lepší než původní. Podobně jsem v jedné poznámce, týkající se debaty manželů a rozhovoru s reklamním hercem, řekl, že komunikace bývá úspěšná, známe-li premisy dalších jejích účastníků, to znamená, tušíme-li, jaký mají názor a v čem se s námi shodují a neshodují. Člověka, který tuší, nebo se třeba jenom upřímně zajímá o to, jaký na něj mám názor, a je schopen se mnou o něm mluvit, nejspíš označím za zdravého a realistického, a to na rozdíl od člověka, který náš vztah sytí různými iluzemi. Mějme příklad člověka, který říká, že hovoří s Bohem, nebo třeba nevidí můj pracovní stůl. Může se jednat o blázna? Jestliže si takový člověk při rozhovoru se mnou uvědomuje, že mě mohou takové myšlenky napadat, a je schopen o nich se mnou mluvit, aniž by to pokládal za ohrožující, pak budu nejspíš nakloněn ho za duševně nemocného neoznačit.⁴⁷ Nejde tedy o to, v čem se ode mě takový člověk odlišuje nebo neodlišuje, a nejde o to, v čem se odlišuje od toho, co je v mé kultuře běžné, ale spíš o to, jestli se dovede podívat na věci mýma očima, nebo spíš očima kultury, v níž žije, aniž ho to ohrožuje. Ale takový člověk nejspíš dovede předvídat i v jiných situacích, takže nedovolí, aby mu skutečnost jeho společnosti kladla odpor takovým způsobem, že by se dostal třeba do bláznince.

Pojetí abnormality jako odchylky od norem je založené na chápání intersubjektivní, které kritizují. Druhé pojetí abnormality jako „neschopnosti vysvětlit sám sebe a nemít kontakt s druhými“, je založené na chápání intersubjektivní jako logické, tedy objektivní, provázanosti různých subjektivních premis, které se týkají mě a lidí, s nimiž se setkávám v jedné kultuře. Myslím, že jenom takové pojetí⁴⁸ nás nepřipravuje o naši subjektivitu a dovoluje nám tedy nejenom vstoupit do objektivního světa, jak se projevuje v naší zkušenosti, ale i do objektivního světa, který sdílíme s druhými lidmi.

⁴⁷ Blud je nevýratný.

⁴⁸ Toto pojetí intersubjektivní se podobá pojetí H. G. Meada, i když je v něm snad zdůrazněna role subjektu (více viz Mead, 2007, např. kapitoly 20 a 22).

SHRNUTÍ

Toto shrnutí slouží k urovnání a zpřehlednění myšlenek, které se objevily v mé práci, zejména v její první části nebo v souvislosti s K. R. Popperem. V co největší míře se tedy snažím vyjít z toho, o čem jsem již psal, ale mnohde se přece jen, zejména z důvodu lepší systematizace, objevují nové myšlenky, nebo staré myšlenky nově rozvinuté. Mým cílem naproti tomu nutně nemusí být učinit své myšlenky srozumitelnější než v předchozím textu, neboť se tu často objevují ve zhuštěné podobě, která může jejich vyznění dokonce určitým způsobem radikalizovat.

Shrnutí některých vztahů mezi filosofickými přístupy, kterých se ve své práci dotýkám, se objevuje v bodu X v rámci přehledu filosofie K. R. Poppera.

5.1 Obecný význam objektivity

Co se objektivitu týče, ukazuje se mi být nakonec natolik zásadním filosofickým tématem, že **význam** slova „objektivní“ se prakticky kryje s významy slov „**skutečný**“ a „**pravdivý**“, ale úzce souvisí i s takovými významy jako „**přirozený**“ či „**normální**“. To, co pokládáme za normální, pokládáme i za pravdivé, a to zase za objektivní – nějakým způsobem existující bez ohledu na to, jestli tomu někdo věří, nebo ne. Paradoxem však je, že jsem se přihlásil k takovému pojetí objektivitu, které je samo postaveno na víře.

Dám-li příklad, pokládám za objektivně špatné, když někdo týrá dítě, ale zároveň si uvědomuji, že nemám jak dokázat špatnost toho činu, takže mi nezbyvá, než věřit a udělat vše pro to, abych takový čin znemožnil. Přitom jsem se ve své práci zabýval nejednoznačným významem slov, takže jediná námitka, která mě k mé úvaze napadá je ta, že nedovedu obecně definovat, co je to týrání dětí. Ano, nedovedu to obecně definovat, ale přesto týrání dítěte pokládám za objektivně špatné.

5.2 Specifické významy objektivitu

Co se týče různých specifičtějších významu slova „objektivita“, vymezil bych tato:

1. objektivní jako **nepochybný**, jasný
2. objektivní jako **obecně platný**; tedy nikoli platný individuálně
3. objektivní jako **existující ve vnějším světě**; ovšem vnějším světem se myslí cokoli, co je mimo psychický subjekt, například nějaká objektivní tělesná funkce
4. objektivní jako **logický**

Z těchto pojetí můžeme opustit význam 1, který vyznává nikoli logiku: „je-li to objektivní, pak to platí“, ale logiku: „platí to, a proto je to objektivní“. Ta je pochopitelná jen jako výraz neschopnosti připustit, že se můžeme mýlit. Napadá mě ovšem, že chceme-li mluvit obecně, potom je snadné být objektivní, protože na výroku „týrat děti je objektivně špatné“ asi není nic k pochybování. Jistě bychom ale našli mnoho příkladů, kdy se budou lišit názory na to, co je týrání. Někdo může například označit za týrání výchovnou ránu přes zadek. Zdá se, že některé postoje, které jsou pro lidskou rasu vůbec nebo alespoň naši kulturu normativní, a tedy jasné a objektivní, jsou v nás ukotveny geneticky, a osobně s tímto nebo některými jinými omezeními nemám vůbec žádný problém. Přesněji to už asi neřeknu, ostatně výskytu logiky: „platí to, a proto je to objektivní“, která se vyznačuje tím, že je v nositelích silně zakořeněná, jistě nezabráním.

Co se týče pojetí 2, myslím, že by jej šlo ztotožnit jak s pojetím 3, tak s pojetím 4, ale s každým z jiného důvodu. Vazba mezi pojetími 2 a 4 je dána tím, že každý, „kdo má svůj rozum“, jak říká Kant, chápe, že logika ho zavazuje k tomu, aby neuvažoval libovolným způsobem, ale zaujal určité společné neosobní hledisko; a také je dána tím, že, jak se domnívám, nemůžeme být vědomě nelogičtí, protože mít záměr chovat se nelogicky znamená, že je logické chovat se nelogicky; a kdykoli se své chování snažíme pochopit a uvědomit si jeho důvody, vnášíme do něj logiku. K vazbě mezi pojetími 2 a 3: že něco existuje ve vnějším světě, opět znamená, že to není ovlivněné libovůlí jednotlivce, tedy nikoli tak, že by se to mělo na kohokoli přímo vztahovat.

Touto vylučovací metodou nám tedy zbývají dvě pojetí, a sice 2/3 a 2/4, která jsem v souvislosti s Popperem pojmenoval „**vnější objektivita (skutečnost)**“ a „**vnitřní objektivita (logika)**“.

5.3 „Důkazy objektivity“

Co se vnější objektivity týče, lidé často za objektivní pokládají takový objekt

1. na který si lze sáhnout; Popper říká, že klade odpor (říkejme mu třeba **důkaz odporem**)
2. lze ho změřit, jinými slovy lze předpovídat jeho chování; klade odpor určitým předvídatelným způsobem (říkejme mu třeba **důkaz měřením**)
3. může ho pozorovat či zakoušet každý; klade odpor každému (říkejme mu třeba **intersubjektivní důkaz**)

Podle Poppera je to nejlépe tuhý objekt střední velikosti, jinými slovy je to descartovský běžně velký rozlehlý objekt. Tyto důkazy mají jistě svoji posloupnost, tedy dítě nejprve na objekty sahá, a později mu stačí osahávat si je a měřit jenom očima či v mysli, pomocí logických pravidel; a také se naučí dívat se na ně i očima jiných. První důkaz je tedy vývojově nejstarší.

Problém: Co s člověkem, který řekne, že důkazy užil a zjistil, že rozlehlý objekt střední velikosti neexistuje, případně se tak tváří? Podle specifického významu 1, který jsem ovšem odmítl, bychom ho mohli označit za blázna; nebo se můžeme pokusit vysvětlit, že v něčem se liší jeho měření (například je slepý, a proto nemůže stůl „změřit“ očima); nebo můžeme hledat, jestli se sami nemýlíme.

Tyto důkazy je nejlepším uplatňovat právě u rozlehlých objektů střední velikosti, protože

- si na ně lze dobře sahat
- lze je dobře měřit
- lze je dobře pozorovat

Ale ani zde nemohou sloužit za důkaz, protože

nelze zaručit, že každý bude měřit stejným způsobem a dojde ke stejnému výsledku. Člověk z primitivní kultury, který stůl nikdy neviděl, ho nepozná, a nebude mít pocit, že by jej měl měřit naším způsobem (tedy například za užití pravítka).

Měření potřebuje kritéria, která stanovují, jak přesně měřit. Tato kritéria nejsou objektivní, a dokonce nejsou ani intersubjektivní. To znamená, že nikdy nejsou úplná a že nikdy nemůžeme zaručit, že je všichni pochopí stejně.

Význam této námitky prudce vzroste, když nehovoříme o rozlehlých objektech střední velikosti.

Důkaz odporem jsem označil jako vývojově nejstarší. Přitom však platí, že i pro zbylé dva důkazy jsme geneticky predisponováni. „Měření“ probíhá už na nevědomé úrovni, například měříme-li vjemové konstanty (viz např. Lorenz, 1973, 21-22) a intersubjektivita souvisí s napodobováním, jehož schopnost u dítěte zřejmě přichází prakticky okamžitě po narození (viz např. Langmeier a Krejčířová, 1998, 36).

Co se týče dalšího zhodnocení těchto důkazů, myslím, že

- důkaz odporem má výhodu bezprostřednosti, tedy je nejvíce spojen s vnitřním prožíváním každého jedince. U odporu se nemusí jednat jen o náraz do rozlehlého tělesa, ale i o pocit, co je nyní vhodné či nevhodné udělat, aby to nevyvolalo zbytečný „rozruch“ – například cítím, kdy mám neklidnou osobu uklidňovat, kdy jí mám zamezit v tom, aby udělala něco nežádoucího, a kdy ji mám nechat být, protože pocitem předpovídám, kdy jaký odpor tato osoba vynaloží; důkaz odporem tedy můžeme chápat širě a „důkaz sáhnutím“ by mohl být považován za jeho nejjednodušší variantu
- důkaz měřením má výhodu, že se snaží sjednotit kritéria, podle nichž se lidé chovají
- intersubjektivní důkaz se snaží o to samé, jako důkaz měřením, ale je obvykle jednodušší; jeho velkou nevýhodou je, že může vzbuzovat iluzi, že lidé, kteří se

chovají stejně, se tak chovají na základě stejných kritérií, což se později může ukázat jako zcela nepravdivé

Všechny důkazy se mi nakonec ukazují jako provázané: sám se o věcech snažím přesvědčit; vždy alespoň částečně za pomoci známých kritérií, kterým ostatní mohou rozumět; shodu zkušenosti i kritérií lze předpokládat, jestliže se lidé v určité situaci chovají stejně jako já.

Myslím, že k chybám při užití těchto důkazů dochází tehdy, když je jeden z nich příliš nadhodnocen, například když opíráme objektivitu pouze o

- vlastní pocit (důkaz odporem)- nemusíme totiž správně rozpoznat, co nám klade odpor
- dodržování vnějších kritérií (důkaz měřením) – nemusíme totiž uplatňovat vhodná kritéria měření
- to, co si myslí lidé kolem nás (intersubjektivní důkaz) – jejich názor nemůže určit, co nám klade odpor a co jsou vhodná kritéria měření,

a dále když tyto důkazy používáme skutečně jako důkazy, a nikoli jako vodítka.

U různých objektů mají také různé důkazy odlišnou váhu. Důkaz odporem je vhodný, když se týká „přímé“ zkušenosti ohledně rozlehlých těles i čehokoli jiného, důkaz měřením, když se týká shody při vnímání rozlehlých těles i čehokoli jiného, intersubjektivní důkaz, když je shody nutno dosáhnout rychle. Myslím tedy, že intersubjektivní důkaz je rychlou a méně přesnou podobou důkazu měření, a také jeho úvodní fází.

5.4 Tři filosofické přístupy k objektivitě (objektu) a subjektivitě (subjektu)

1. **descartovský a empiristický přístup:** vhodný zvláště pro popis rozlehlých objektů; proti sobě v něm stojí jasný subjekt („vědomě prožívám, tedy jsem“) a jasný objekt (který je rozlehlý a lze ho měřit); „skutečné je to, co lze změřit“, vede k jistotě o pravdě některých jevů
2. **kantovský a popperovský přístup:** proti sobě v něm stojí „subjekt o sobě“, tedy metafyzicky předpokládaný subjekt („jsem svobodný, tedy jsem“), a „objekt o sobě“,

tedy metafyzicky předpokládaný objekt; „skutečné je to, v co věříme jako v regulativní princip“, vede k hledání pravdy

3. **postmoderní přístup**: vhodný zvláště pro popis sociálních objektů a jevů; proti sobě v něm stojí nevědomě konstruovaný subjekt („poddaný“) a nevědomě konstruovaný objekt platné v určitém kulturním rámci; proti tezi, že „skutečné je to, o čem nepochybujeme“ (první specifický význam objektivní), vede ke snaze uniknout před vnucenou pravdou

Ve všech třech přístupech jsou vztahy mezi objektem a subjektem korelativní.

5.5 Vztah objektivní a subjektivní

1. „**subjektivní objekt**“: starší scholastické pojetí; existuje v subjektu, ale nějakým způsobem odráží objektivní objekt (např. fantazie přetváří paměťové představy, viz Plháková, 2004, 233, a asi pro nás bude mít význam, když se setkáme s něčím aspoň podobným tomu, o čem jsme dosud měli jen fantazie)
2. „**objektivní objekt**“: novější pojetí; existuje ve vnějším světě, ale není nám přístupný jinak než skrze subjektivní objekt

Tedy opět korelativnost mezi objektivním a subjektivním objektem.

5.6 Korelativnost objektu a subjektu

- pojetí objektu ovlivňuje pojetí subjektu, a opačně
- to, čeho si nejsme vědomi (subjektivní objekt), nevnímáme kolem sebe (objektivní objekt), a opačně
- nikdy nejsme jenom objektivní (vždy i subjektivní vklad) a nikdy nejsme jenom subjektivní (vždy vzhledem k něčemu vnějšmu; subjekt se vnímá jen skrze objekty – objektivace)

ale zároveň nutnost mezi nimi rozlišovat

- čím více se snažím být objektivní, tím spíš si uvědomuji, že jsem subjektivní, takže objektivita roste skrze uvědomovanou subjektivitu

5.7 Dvě pojetí subjektu

1. **substanciální:** starší pojetí, subjekt jako neměnná substance, která je „podrobena“ změnám; „vnější“ je vlastností „vnitřního“, tedy substance
2. **epistemické (psychologické):** novější pojetí, lidský poznávající subjekt; „vnější“ nemusí být vlastností „vnitřního“, viz například vnucené obsahy tematizované v postmoderně; možno dále rozlišit

2a. **epistemické:** obecný poznávající subjekt

2b. **psychologické:** jedinečný psychický subjekt – možnost individuálně posuzovat, které obsahy byly vnuceny, ale které jsou vlastnostmi

Zvrat v pojetí subjektu vedl i ke zvratu k pojetí objektu: substanciální subjekt je z dnešního pohledu vlastně objektivní („substance o sobě“), objekty substanciálního subjektu jsou z dnešního pohledu vlastně subjektivní („subjektivní objekty“).

5.8 „Mýty v chápání objektivit a subjektivit“

1. **teze, že objektivita je hodnotnější než subjektivita:** odhlížení od vlastní osoby a striktní dodržování vnějších kritérií, „nadřazování důkazu měřením“; pochopitelné jako obrana proti anarchii, avšak kritéria nikdy nejsou objektivní ani intersubjektivní (viz výše); proto vždy osobní vklad – „uvědomovaná subjektivita“ umožňuje přijetí osobní zodpovědnosti, zodpovědnost je vždy subjektivní
2. **teze, že nikdo nemůže být zcela objektivní:** samo o sobě pravdivé (přijímáme-li kantovský a popperovský přístup), ale zároveň až triviálně obecné - nedosažitelnost objektivit nemá vést k tomu, že přestane být naším „regulativním principem“; může také vést nikoli k odmítnutí objektivit, ale k odmítnutí toho, že subjekt má na objektivitu vliv, jako v případě rozlehlých těles, jejichž objektivita může být vnímaná

jako nezávislá na lidech, ale přitom kritéria jejich měření jsou lidský vynález; úzce tedy souvisí s následující tezí

3. **teze, že objekt existuje nezávisle na subjektu ve vnějším světě:** hypoteticky pravdivé (nejsme-li zastánci postmoderního přístupu), ale pro námitky viz vztah objektivitu a objektu a viz korelativnost subjektu a objektu
4. **zaměňování intersubjektivitu za objektivitu:** i kdyby naprostá většina lidí pokládala něco za skutečné a objektivní, není tím dáno, že je to skutečné a objektivní; intersubjektivita je ale vhodná jako rychlá pomůcka a jako cesta ke stanovování vhodných kritérií

U mýtů 1-3 jde o nebezpečí popření, že subjekt a objekt jsou korelativní.

5.9 Metafyzické víry

Především kantovský a popperovský filosofický přístup se výslovně hlásí k metafyzice. Pomocí metafyziky jsou v tomto přístupu vyhlášeny určité předpoklady, které nemůžeme vědět, ale můžeme v ně věřit. Existují tři základní „**metafyzické víry**“:

- existuji já jako subjekt
- existují objekty ve smyslu vnějšího světa
- existují objekty ve smyslu jiných lidí, nebo jiných tvorů

Ty mohou být v krajním případě minimalizovány na jedinou víru, z níž už snad nelze odhlédnout, a tou je **rozdíl mezi já a ne-já**, tedy **mezi subjektem a objektem**. Na tuto víru abstrahoval transcendentální idealismus, podle něž je však objekt představou subjektu, v níž se subjekt postupně poznává. Tedy substance rozpoznává, že objekty, jimž je „podrobena“, jsou jejími vlastnostmi.

Zastánci evoluční teorie poznání rozdíl mezi já a ne-já pojmají jako rozdíl mezi organismem (já), který se adaptuje na prostředí (ne-já). Mezi já a ne-já je napětí. Podle interakcionistů se já a ne-já neustále ovlivňují, já přetváří ne-já a ne-já se stává součástí já, tedy já se tu jeví jako to aktivnější. Přehled různých pojetí a vztahů já a ne-já podává Piaget.

5.10 Intersubjektivita

Představa, že nemůžeme-li dosáhnout vnější objektivit, můžeme dosáhnout aspoň shody. Může vést k představě, že čím větší intersubjektivní shoda, tím větší pravděpodobnost objektivit, což ale označuji za „čtvrtý mýtus“.

V prvním filosofickém přístupu dosažení intersubjektivit snadné, protože u rozlehlých těles je velká pravděpodobnost shody při jejich vnímání. Ve třetím přístupu je na intersubjektivitě založena moc. Ohledně druhého přístupu viz níže.

V souvislosti s „intersubjektivním důkazem“ připouštím, že intersubjektivita může sloužit jako pomůcka, tedy tento typ důkazu je rychlý a umožňuje přechod k „důkazu měřením“.

5.11 Myšlenky inspirované Popperem

A. Dvě pojetí objektivit

1. **vnější objektivita** neboli **skutečnost** neboli **absolutní objektivita** – předpoklad existence vnějšího objektivního světa, který funguje podle pravidel, která člověk nemůže s jistotou poznat a nemůže je libovolně měnit; „svět o sobě“
2. **vnitřní objektivita** neboli **logika** neboli **relativní objektivita** – schopnost vytvářet logický systém předpokladů a důsledků, jehož pravidla člověk nemůže libovolně měnit, ale který může používat jako nástroj k poznání vnější objektivit; čím obsažnější je logický systém, tedy čím více předpokladů obsahuje, v porovnání s jiným systémem, tím více se přibližuje vnější objektivitě (pro zdůvodnění viz růst poznání a sebepoznání); jako limita funkce tedy obě objektivit splývají

B. **Pravidelnosti vnějšího světa:** jestliže je vnitřní objektivita nástrojem k přibližování se vnější objektivitě a jestliže platí, že nemůžeme být vědomě nelogičtí a nedokážeme si představit nelogičnost jako naprostou absenci pravidel, potom pravidelnosti vnějšího světa skutečně existují

- C. **„Praktická logika“** – systém předpokladů (premis) a důsledků (závěrů), z nichž předpoklady jsou buď subjektivní, nebo jsou zároveň důsledky jiných předpokladů, a důsledky jsou objektivní; je zároveň **nástrojem poznání a vůle**, protože umožňuje předvídat důsledky vlastních činů (konaných předpokladů), kdežto objektivní svět a objektivní zkušenost jsou objektivní právě proto, že jsou mimo poznání a mimo vůli (podle Kanta nezávisí na ničích rozmarech)

D. Dvě pojetí subjektivity

1. **objektivní zkušenost** neboli **zakoušená subjektivita** – předpoklad, že subjektivní zkušenost má svůj zdroj, který člověk nemůže s jistotou poznat a nemůže ho libovolně měnit; „pravé já“, „já o sobě“
2. **subjektivní zkušenost** neboli **poznávaná subjektivita** – objektivní zkušenost do té míry, v níž je člověkem poznávaná v jeho teoriích, aniž by si mohl být jist tím, že ji poznává správně a s konečnou platností; sebepojetí jako lepší či horší odraz „pravého já“

Subjektivní zkušenost však neustále vzniká z objektivní zkušenosti a objektivní zkušenost na subjektivní zkušenost neustále působí, a proto není lehké je od sebe oddělit a někdy není jasné, zdali se má hovořit o zdroji nebo o projevu, tedy o objektivní nebo subjektivní zkušenosti; už vzhledem k tomu, že objektivní zkušenost je jedním pojetím subjektivity.

Vztah mezi objektivní a subjektivní zkušeností je také předmětem rozporů mezi některými psychoterapeutickými školami, jako mezi fenomenologií a psychoanalýzou. Fenomenologie má psychoanalýze za zlé, že „jako explicitní předmět se do mne vkládá vše, co se budu moci sám o sobě později dovědět... Není nevědomého, neboť vědomí je vždycky přítomno v tom, čeho si je vědomo... To, co Freud nazýval nevědomím, je v konečné instanci vědomí, kterému se nedaří uchopit sebe sama jako vědomí specifikované.“ (Lyotard, 1995, 58) Jinými slovy, psychoanalýza uvažuje o existenci objektivní zkušenosti (nevědomí) oddělené od subjektivní zkušenosti (vědomí), kdežto podle fenomenologie existuje pouze subjektivní zkušenost odkrývající se světu (v psychoanalytických termínech vědomí a odkrývající se

předvědomí). Podobně jako psychoanalýza rozlišuje i Rogers, který absolutní zkušenost označuje jako organismickou zkušenost a subjektivní zkušenost jako sebepojetí. (viz např. Nakonečný, 2000, 171)

- E. **Zakoušené (objektivní zkušenost) není poznávané (subjektivní zkušenost)** – jako si nikdy nemůžeme být jisti správným poznáním světa, nemůžeme si nikdy být jisti správným poznáním sebe; podle Poppera je chybou hledat pevný základ poznání; proto podle Poppera nemůžeme svou subjektivní zkušenost verifikovat (potvrzovat), ale jen falzifikovat (vyvracet)
- F. **Skutečnost** – díky působení objektivní zkušenosti falzifikujeme svou subjektivní zkušenost, protože prožitky, nejčastěji emoce, jimiž se projevuje objektivní zkušenost, nám „kladou odpor“, a přibližují nás k poznávání objektivního světa.
- G. **Subjektivní (objektivní zkušenost) je objektivní (objektivní vnější svět)** – objektivní zkušenost a objektivní svět jsou jedno a totéž, protože shodně kladou odpor, jímž se vyznačuje to, co je skutečné

H. **Růst poznání a sebepoznání**

se děje především

1. **subjektivním způsobem** neboli **prožitkově** neboli **induktivně**, tedy prostřednictvím prožitků, nejčastěji emocí, které nám kladou odpor a falzifikují naši subjektivní zkušenost; na rovině indukce jedinec přímo zakouší „pocit“, že mu určité události kladou odpor, což je dáno deduktivní citlivostí na tyto události
2. **objektivním způsobem** neboli **logicky** neboli **deduktivně**, tedy spojováním různých subjektivních předpokladů nebo hledáním předpokladů těchto předpokladů, čím dochází k lepšímu logickému propojení jednotlivých částí světa a sebe sama a ke schopnosti rozumět více událostem ve světě a v sobě samotném; na rovině dedukce jedinec rozvíjí citlivost na určité události, což zvyšuje pravděpodobnost, že správně induktivně rozezná, jestli mu kladou odpor.

Oba způsoby jsou propojené:

1. **z kognitivního hlediska** - Falzifikace vede k induktivnímu přijetí nové subjektivní zkušenosti a zároveň k jejímu začlenění do logického systému subjektivních zkušeností, které již jedinec má.
2. **z volního hlediska** - Přijetím této nové subjektivní zkušenosti se jedinec stává přístupnější určitému aspektu skutečnosti a dovede jej lépe předvídat v jeho logických vztazích, takže dovede rostoucí měrou odhadnout, kdy dojde k žádoucím důsledkům určitých předpokladů.

Induktivní poznání však nikdy není jisté. Dedukce je teoretickým zdrojem jistoty, že na čím víc událostí má jedinec citlivost, tím pravděpodobněji uplatní svou indukci správně. Právě proto platí, že čím obsažnější je logický systém, tedy čím více předpokladů obsahuje, v porovnání s původním systémem, tím více se přibližuje vnější objektivitě.

Výsledkem poznání/sebepoznání je schopnost reflexe/sebereflexe čili odstupu/sebeodstupu od určitých objektů (nových zkušeností) čili schopnosti pohlížet na ně jako na objekty čili **objektivace**.

- I. **Teorie** jsou vlastně naše **subjektivní zkušenosti uspořádané do systému** předpokladů a důsledků neboli **teorie o našem způsobu poznávání** neboli **teorie o kritériích**, která uplatňujeme **při různých měřeních**, neboli **teorie** o způsobu, **jakým** je vhodné **uplatnit logiku**. Někteří autoři jako Lorenz (1997, 180) nebo Foucault (2000, 11) jim říkají „**mřížky**“ – jako kdybychom na různé jevy přikládali mřížky, a podle nich je poznávali a interpretovali. Descartovo měření rozlehlých objektů je jedním druhem mřížky. Každá mřížka je vyjádřitelná v jazyce nebo v jiném znakovém systému. Každá mřížka jevy jasně ohraničuje a tím kontinuální objektivní zkušenost přetváří na diskrétní subjektivní zkušenost.
- J. **Dojmy** jsou subjektivní zkušenosti před zpracováním do teorií; existence takovýchto zkušeností „v surovém stavu“ je však stejně hypotetická a metafyzická jako existence objektivní zkušenosti a objektivního světa. Mezi dojmy a teoriemi je stejný (a stejně neostrý) vztah jako mezi objektivní a subjektivní zkušeností, tedy mezi zakoušeným a poznávaným. Můžeme říci, že dojmy jsou málo reflektované, málo objektivované (objektivizované) teorie.

K. Dvě pojetí intersubjektivit

1. **„povrchová intersubjektivita“** - přizpůsobení druhým, nebo souhlas na základě toho, na čem se všichni shodnou bez zřetele k rozdílům, nebo odmítnutí pochybovat, že jedincovy prožitky jsou stejné jako prožitky někoho jiného; vyznačuje se jeho neuvědoměním některých vlastních subjektivních předpokladů a záměnou cizích subjektivních předpokladů za svoje.
2. **„zvnitřněná intersubjektivita“** – vědomí sebe ve vztahu k druhým pomocí
 - a. předpokladu společné vnější objektivit a objektivní zkušenosti
 - b. hledání vztahů mezi subjektivní zkušeností různých lidí a sebe za pomoci metody vnitřní objektivit (logiky)

Výhoda zvnitřněné intersubjektivit - nepřipravuje o vnitřní přesvědčení (subjektivitu) a zároveň respektuje vnitřní přesvědčení (subjektivitu) druhých.

Cesta od povrchové intersubjektivit k zvnitřněné intersubjektivitě: uvědomování si samoty svého prožívání („být sám sebou“) a tedy oddělování se od ostatních, a zároveň rostoucí schopnost navazovat s nimi vědomý vztah; rostoucí schopnost necítit se ohrožen rozdíly a nebrat si osobně cizí subjektivní předpoklady.

L. Tři typy argumentů

1. **objektivní** (ve smyslu vnitřní objektivit): „udělal jsi logickou chybu“
2. **intersubjektivní** (ve smyslu povrchové intersubjektivit): „mýlíš se, protože ostatní mají jiný názor“
3. **subjektivní** (ve smyslu subjektivní zkušenosti): „vnímám to takhle“

Na objektivním a subjektivním argumentu, k nimž se hlásím, je založena teorie objektivit a subjektivit.

M. Má teorie objektivit a subjektivit

Název složky	Role v teorii	Vzhledem ke vztahu mezi významem slova „objektivní“ a „pravdivý“ s různými pojetími objektivní a subjektivní zkušenosti úzce souvisejí i různá pojetí pravdy (viz Filosofický slovník, 18, 407):
a: vnější objektivita	metafyzický předpoklad	korespondenční teorie pravdy – shoda mezi objektivním světem/objektivní zkušeností a subjektivní zkušeností
b: subjektivita	empirický materiál v podobě dojmů a teorií	pravda jako odkrývání (alétheia) – odkrývání objektivního světa/objektivní zkušenosti pro subjektivní zkušenost – pravdivé je to, co „klade odpor“ subjektivní zkušenosti a tak se jí odkrývá
c: vnitřní objektivita	pomůcka pro zjišťování shody mezi dojmy a teoriemi, nástroj intersubjektivní	koherenční teorie pravdy – logické vazby v rámci subjektivní zkušenosti

- **Způsob, jakým s touto teorií pracuji:** namísto epistemického subjektu uvažuji o psychologickém subjektu, takže se Popperovu filosofii vědy snažím aplikovat jako teoretický základ pro způsob vedení rozhovoru v oblasti pomáhajících profesí.
- **Důsledky této teorie** podle jednotlivých složek
 - a. **nemá cenu a ani nelze se zabývat vnější objektivitou, stačí ji jen předpokládat;** nemá také cenu zabývat se tím, co je nyní příliš daleko objektivní zkušenosti (protože s tím její nositel neumí zacházet a kromě toho právě jen on může poznávat svou zkušenost)⁴⁹
 - b. **řídít se svými dojmy** (subjektivní zkušeností) **je zcela namístě**, protože existuje jen subjektivní znalost, **ale**
 - c. **pro intersubjektivitu**, tedy komunikaci s druhými, kteří mají také subjektivní zkušenost, **je vhodné dávat své dojmy do nějakých logických teoretických rámců a umožnit tak vnitřní objektivitu**, aby ostatní naše dojmy lépe pochopili a lépe porovnali se svými; k objektivitě v takovém pojetí (tedy vnitřní objektivitě) „stačí“ například dodržovat pravidla
- **V čem je jedince třeba respektovat:**

⁴⁹ Srovnej část D; svou teorii se tedy hlásím spíše k fenomenologickému pojetí.

- má vlastní subjektivitu, zkušenost není „přenosná“
 - jeho vnitřní objektivita je omezená jeho subjektivitou, tedy jeho schopnost uplatňovat logiku vede k hraničním subjektivním předpokladům, které už dále nemusí zdůvodňovat
 - je nutno respektovat jeho vůli, protože způsob, jakým předpoklady logicky spojuje (mřížky), a jaké předpoklady už dále nezdůvodňuje (hranice), závisí na něm
- **V čem je jedince třeba stimulovat:**
- aby jasně vyjádřil, které jsou jeho hraniční předpoklady (hranice)
 - aby jasně vyjádřil logické vazby mezi svými předpoklady (mřížky)
 - aby je dovedl propojit s předpoklady (mřížkami a hranicemi) ostatních
- **Jiný popis téže teorie:** vědomí (případně jednotlivé ostrůvky vědomí) je pole logických souvislostí (mřížek), které je ohraničeno subjektivními předpoklady; tyto hranice jsou však neostré, protože vědomí se neustále odkrývá; a dají se rozšiřovat nejspíše tam, kde jsou subjektivní předpoklady vyjádřené jako dojmy, a ne jako jasné uvědomované předpoklady vedoucí k jasné uvědomovaným závěrům
- **V různých kontextech** důraz více na dojmy (např. v psychoterapii) nebo více na intersubjektivitu/logické vztahy (např. v případě vyjednávání).

ZÁVĚR

Popper říká, že teorie jsou sice lidské výtvořky, ale ve svých důsledcích jsou již na svých tvůrcích nezávislé. Každá teorie má totiž nějaký obsah, který se dá rozvíjet bez ohledu na původní záměr tvůrce kýmukoli, kdo tuto teorii pochopí. To, co je pochopeno, a co může být samozřejmě pochopeno špatně, je objektivní obsah této teorie. Tím chci říci nejen to, že jsem Popperovy myšlenky uchopil způsobem, kterým nejspíše nebyly zamýšleny. A chci tím říct nejen to, že doufám, že jsem je pochopil dobře, a jestli snad ne, potom by platilo, že mě

inspirovaly k nové teorii. Chci tím říci i něco o teorii, kterou ve své diplomové práci předkládám. I ona se stává objektivním výtvorem, který může kdokoli rozvinout, nebo se jím inspirovat k řešení problémů, které jsou pro něj důležité.

V úvodu ke své práci jsem upozornil na své značně rozvětvené myšlení a zde se přiznám ke sklonu myslet do důsledku a takříkajíc „utahovat šrouby“. Některým lidem může způsob tohoto uvažování připadat provokativní, ale jestliže je podnítí k tomu, aby se mnou nesouhlasili a uváděli argumenty, které problém, v tomto případě problém objektivitu a subjektivitu, řeší jiným způsobem, potom jsem dosáhl toho, co bylo mým záměrem. O svých pravdách, ať už jsem je vyjádřil jakkoli srozumitelně, jsem hluboce přesvědčen, ale to neznamená, že z diskuse, v níž jde o hledání pravdy, nemůže nikdo dospět k jiným závěrům, o nichž bude hluboce přesvědčen, nebo, ještě lépe, mé myšlenky něčím neobohatí.

Rád bych zde poněkud osobnějším tónem, než jaký užívám v části Shrnutí, připomenul myšlenky, které ze svých úvah pokládám za vůbec nejdůležitější a z nichž většina vznikla až při detailním zpracovávání témat objektivitu a subjektivitu pro účely psaní této diplomové práce, jako výsledek „utahování šroubů“.

V Popperově filosofii jsem našel dvě pojetí objektivitu – nepoznatelnou objektivitu vnějšího světa a vnitřní objektivitu logiky. Je-li první z nich nepoznatelná, potom ji můžeme nechat být, a zaměřit se pouze na logickou objektivitu. Objektivní v takovém případě není člověk, který říká nepochybné objektivní pravdy, ale někdo, kdo se chová v souladu s určitou logikou věci, například drží slovo.

Podle Poppera je všechno poznání, tedy jakýkoli smyslový vjem či jakýkoli prožitek, teoretické. To znamená, že smyslový vjem a prožitek jsou jedno a to samé. Vyjdeme-li z předpokladu, že každý člověk je jedinečný, potom ani neexistují přesně stejné způsoby poznání, a dokonce ani způsoby, jimiž bychom změřili rozdíly mezi nimi. Každé lidské vidění je ze své podstaty subjektivní. Čím je člověk hlouběji se svými prožitky, tím víc chápe, že jsou ve svém celku neopakovatelné, jedinečné, nesdělitelné. Člověk je ve své subjektivitě, z níž nemůže vyjít, osamělý. Ale tato subjektivita je mu také dovolena, a to v podobě různých dojmů, jimiž se nemusí vázat na to, zda mu je ostatní lidé schválí.

Jedna cesta z osamělosti však přece jen existuje. Je to právě cesta logické objektivitu. Tím, že se lidé snaží své vlastní subjektivní dojmy propojovat se subjektivními dojmy

druhých, hledat podobnosti a rozdíly mezi nimi, a tak si navzájem lépe porozumět, vytvářejí logické sítě objektivních teorií, které už nepatří žádnému jednotlivci, ale všem, kteří k těmto teoriím mají nějaký přístup. Součástí této sítě je umělecké dílo, filosofické pojednání, vědecký výzkum, výpověď v psychoterapii, nástroj, obyčejný rozhovor, gesto, cokoli. Při setkání s druhými si tedy můžeme ponechat svou svobodnou subjektivitu, z níž stejně nemůžeme vyjít, ale právě z její pozice zároveň hovořit co nejlogičtějším jazykem, který se snaží respektovat vlastní subjektivitu i subjektivitu druhých a umožňuje nám lépe porozumět tomu, jak druzí prožívají, aniž bychom měli pocit, nebo aniž bychom si nechali vnutit pocit, že bychom měli prožívat podobně jako on. Z osamělosti se může postupně stát prostor, z něhož vycházíme k prostorům druhých lidí. Nevím o jiné cestě k druhým než skrze tuto osamělost.

Všechno objektivní je však zároveň zcela propojené se vším subjektivním. Tedy nejenže je všechno naše poznání teoretické, nýbrž tato teorie je zároveň teorií něčeho, co ji v objektivitě vnějšího světa přesahuje. Každý subjektivní dojem je výpovědí o objektivním světě. Čím hlouběji je člověk se svými prožitky, čím opravdověji poznává, co cítí, tím jsou jeho prožitky objektivnější. Právě bezpodmínečná subjektivita vede ven k objektivitě světa. Každý člověk je tak součástí vnější objektivní svobody.

Podle Poppera je jen jedna cesta k poznání vnějšího světa, a to skrze omyl. Jestliže zjistíme, že jsme se mylili, můžeme svou teorii zlepšit a tím se poznání objektivního světa přiblížit. Myslím, že omyly se v prožívání projevují nejintenzivněji v našich emocích. Jestliže nám emoce sdělují něco jiného, než jsme čekali, potom se můžeme zamýšlet nad tím, jestli jsme se v našem očekávání nemýlili. Emoce, stejně tak jako dojmy, většinou pokládáme za výraz naší subjektivity. Je to tedy naše subjektivita, hluboce prožitá, která zlepšuje naše poznání a vede nás blíže k objektivitě vnějšího světa, kterou sdílíme se všemi ostatními lidmi.

Snad to je hlavním vyzněním mé práce. Sebepoznání je nakonec tím nejlepším poznáním světa. Vede mě to k myšlence o „subjektivní vědě“. A samozřejmě i k myšlence, že ten, kdo se odváží být subjektivní, musí mít výdrž, aby nevzdal cestu k druhým, která je vždy možná prostřednictvím logické rozpravy. Nesmí se bát, jinak zůstane jeho subjektivita nepochopená a jeho poznání ztratí smysl.

SEZNAM LITERATURY⁵⁰

- *Akademický slovník cizích slov A-Ž* (1998). Praha, Academia.
- Amsterdamski, Stefan (1975): *Between Experience and Metaphysics: Philosophical Problems of the Evolution of Science*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.
Také dostupné z
http://books.google.cz/books?id=WjRHTfi4538C&pg=PA148&lpg=PA148&dq=%22old+theory+is+a+special+case%22&source=web&ots=CsQ1F3nj84&sig=GQ-MG7Mtny6KCQjHefoPj5qBlfU&hl=cs&sa=X&oi=book_result&resnum=3&ct=result#PPA147,M1 [cit. 7. 7. 2008].
- Anzenbacher, Arno (1990): *Úvod do filozofie*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství.
- Atkinson, Rita L. et al. (2003): *Psychologie*. Praha, Portál.
- Bahbouh, Radvan (2005): ústní sdělení, seminář „Psychologické koučování“ na katedře psychologie FFUK, letní semestr 2005.
- Barker, Chris (2006): *Slovník kulturních studií*. Praha, Portál.
- Barša, Pavel - Fulka, Josef (2005): *Michel Foucault – politika a estetika*. Praha, Dokořán.
- Berger, Peter L. (1990): *The Sacred Canopy. Elements of Sociological Theory of Religion*. New York, Anchor Books.
- Blecha, Ivan (2007): *Proměny fenomenologie – úvod do Husserlovy filosofie*. Praha, Triton.
- Blunden, Andy (2005-2005): „The Renaissance Subject“, dostupné z
<http://home.mira.net/~andy/works/renaissance.htm> [cit. 3. 6. 2007].
- Brugger, Walter (1994): *Filosofický slovník*. Praha, Naše vojsko.

⁵⁰ Všechny citáty z cizojazyčných zdrojů, včetně slovenštiny, do češtiny přeložil autor této diplomové práce, který rovněž tučně zvýraznil některé části v těchto citacích.

- Descartes, René (1998): *Principy filosofie = Principia philosophiae*: výbor doplněný dvěma Descartovými dopisy princezně Alžbětě Falcké. Praha, Filosofia.
- *Encyklopedický atlas filosofie* (2001). Peter Kunzmamm, Franz-Peter Burkard a Franz Wiedmann. Praha, Nakladatelství Lidové noviny.
- Eucken, Rudolf (1879): *Geschichte der Philosophischen Terminologie*. Leipzig, Verlag von Veit & Comp.
- Fajkus, Břetislav (1997): *Současná filosofie a metodologie vědy*. Praha, Filosofia.
- *Filosofický slovník* (1998). Kolektiv autorů. Olomouc, Nakladatelství Olomouc.
- Foucault, Michel (2000): *Slová a veci: archeológia humanitných vied*. Bratislava, Kalligram.
- Foucault, Michel (2002): *Archeologie vědění*. Praha, Herrmann & synové.
- Geist, Bohumil ([1993]): *Sociologický slovník*. Praha, Victoria Publishing.
- von Glasersfeld, Ernst (1991): „Knowing Without Metaphysics: Aspects Of The Radical Constructivist Position“, in: *Karl Jaspers Forum*, Target Article 17, dostupné z <http://www.kjf.ca/17-TAGLA.htm> [cit. 8. 3. 2008].
- Hall, Grahame (2004): *Moderní psychologie*. Praha, Portál.
- Harper, Douglas (2001): *Online Etymology Dictionary*, heslo „subject“, dostupné z <http://www.etymonline.com/index.php?term=subject> [cit. 30. 3. 2007].
- Jacobi, Jolande (1992): *Psychologie C. G. Junga*. Praha, Psychoanalytické nakladatelství.
- James, William (2004): „Chapter X. The Consciousness of Self“, in: *The Principles of Psychology*, dostupné z <http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/prin10.htm>, *Classics in the History of Psychology* [cit. 28. 9. 2007]. Viz též *The Principles of Psychology*. New York, Henry Holt, 1918.
- Jung, Carl Gustav (1992): *Analytická psychologie. Její teorie a praxe*. Praha, Academia.

- Jung, C. G. (1999): *Výbor z díla II. Archetypy a nevědomí*. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Kant, Immanuel (1954): *Träume eines Geistersehers*. Berlin, Aufbau-Verlag.
- Kant, Immanuel (1990): *Základy metafyziky mravů*. Praha, Svoboda.
- Kant, Immanuel (1992): *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha, Svoboda-Libertas.
- Kant, Immanuel (2001): *Kritika čistého rozumu*. Praha, OIKOYMENH.
- van Kranenburg, Rob (cca 2003): „Real Rules of Innovation for the 21st Century, Part 1“, dostupné z http://www.noemalab.org/sections/ideas/ideas_articles/kranenburg_rules_of_innova.html, [cit. 1. 7. 2005].
- Kratochvíl, Miloš (2003): “Genetická epistemologie. Psychologie, nebo filosofie?”, in: *Acta Universitatis Palackianae Olomouensis. Facultas Philosophica. Philosophica*, roč. V-2002, str. 73-82. Olomouc, Univerzita Palackého. Také dostupné z http://www.upol.cz/fileadmin/user_upload/Veda/AUPO/AUPO_Philosophica-Aesthetica_26_Philosophica_V.pdf [cit. 3. 6. 2007].
- Kratochvíl, Miloš (2006): *Jean Piaget - filosof a psycholog*. Uvedení do genetické epistemologie. Praha, Triton.
- Kratochvíl, Stanislav (2000): *Základy psychoterapie*. Praha, Portál.
- Lagerlund, Henrik (2004): "Mental Representation in Medieval Philosophy", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dostupné z <http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/representation-medieval/>, [cit. 20. 5. 2007].
- Langmeier, Josef - Krejčířová, Dana (1998): *Vývojová psychologie*. Praha, Grada Publishing.
- Lektorskij, V. A. (1972): *Problém subjektu a objektu v buržoáznej filozofii*. Bratislava, Pravda.

- Lorenz, Konrad (1973): *Die Rückseite des Spiegels : Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*. München, R. Piper.
- Lorenz, Konrad (1993): *Základy etologie*. Praha, Academia.
- Lorenz, Konrad (1997): *Odumírání lidskosti*. Praha, Mladá fronta.
- Lyotard, Jean-François (1995): *Fenomenologie*. Praha, Victoria Publishing.
- McInerny, Ralph - O'Callaghan, John (2005): "Saint Thomas Aquinas", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dostupné z <http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/aquinas/> [cit. 30. 5. 2008].
- Mead, George H. (2007): "Section 20. Play, the Game, and the Generalized Other", in: *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, dostupné z http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs2/mindself/Mead_1934_20.html [cit. 16. 7. 2008]. Viz také *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* Chicago, University of Chicago Press 1997.
- Mead, George H. (2007): "Section 22. The 'I' and the 'me'", in: *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, dostupné z http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs2/mindself/Mead_1934_22.html [cit. 16. 7. 2008]. Viz také *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, University of Chicago Press 1997.
- Nakonečný, Milan (2000): „Humanistická psychologie“, in: Jiří Hoskovec - Milan Nakonečný - Miluše Sedláková: *Psychologie XX. století. Některé významné směry a školy*. Praha, Karolinum.
- Niculescu, Mihai-Vlad (1998-1999): „Empathic Meeting From an Intentional to an Expectational Model of Phenomenological Intersubjectivity“, in: *New Europe College Yearbook*, ročník 6, str. 237-262. Také dostupné z <http://www.ceeol.com.aspx/getdocument.aspx?logid=5&id=711D8DB8-D50B-4198-B9BF-37F4E4AC48EF> [cit. 11. 5. 2008].

- Novák, Lukáš (2003): *Spor o pojem jsoucna v barokním scotismu*, diplomová práce, FFUK, Ústav filosofie a religionistiky. Také dostupné z <http://agora.metaphysica.skaut.org/ens.rtf> [cit. 3. 6. 2007].
- Parusniková, Zuzana (2007): *Rozum kritika otevřenost. Živý odkaz filosofie K. R. Poppera*. Praha, Filosofia.
- Pechar, Jiří (1995): *Být sám sebou*. Praha, Hynek.
- Piaget, Jean (1970): *Psychologie inteligence*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství.
- Plháková, Alena (2004): *Učebnice obecné psychologie*. Praha, Academia.
- Plháková, Alena (2006): *Dějiny psychologie*. Praha, Grada.
- Podrazilová, Štěpánka (2006-2007): ústní sdělení, supervize v RC ianus, podzim 2006 - podzim 2007
- Popper, Karl R. (1976): *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Popper, Karl R. - Eccles, John C. (1983): *The Self and its brain. An argument for interactionism*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Popper, Karl (1992): *In search of a better world. Lectures and essays from thirty years*. London, Routledge.
- Popper, K. R. (1994): *Otevřená společnost a její nepřátelé. II., Vlna proroctví: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha, ISE.
- Popper, Karl R. (1995): *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*. Praha, Prostor.
- Popper, Karl R. (1995a): *Hľadanie lepšieho sveta*. Bratislava, Archa.
- Popper, Karl R. (1997): *Logika vědeckého bádání*. Praha, OIKOYMENH.
- Rybár, Jan (1997): *Úvod do epistemológie Jeana Piageta*. Bratislava, Iris.
- Scruton, Roger (1996): *Kant*. Praha, Argo.

- Scruton, Roger (2005): *Krátké dějiny novověké filosofie*. Od Descarta k Wittgensteinovi. Brno, Barrister & Principal.
- Sharp, Daryl (1991): heslo „Collective unconscious“, in: *Jung Lexicon. A Primer of Terms & Concepts*, dostupné z <http://www.nyaap.org/index.php/id/7/subid/45> [cit. 12. 7. 2008]. Viz též *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka 2005.
- Singer, Peter (1995): *Hegel*. Praha, Argo.
- *Slovník spisovného jazyka českého* (1960-1971). Praha, Nakladatelství Československé akademie věd. Díl 1-4.
- Sousedík, Prokop (2003): „Protokolární věty a možnost odmítnutí metafyziky“, in: *Metoda, význam, intence. Popperovské motivy v současném analytickém myšlení*, str. 151-164. Vladimír Havlík (ed.), Praha, Filosofia. Také dostupné z www.flu.cas.cz/Logica/lide/sousedik/protokolarni.doc [cit. 28. 9. 2007].
- Störig, Hans Joachim (1991): *Malé dějiny filosofie*. Praha, Zvon.
- Šteindler, Milan (režisér) (1994): *Díky za každé nové ráno*. Česká republika, Česká filmová společnost.
- Vasiljuk, Fjodor Jefimovič (1988): *Psychologie prožívání*. Praha, Panorama.
- *Webster's New Universal Unabridged Dictionary* (1983). New York, Simon & Schuster.